

ESSAI

SUR LE LIBRE ARBITRE

ESSAI

SUR LE LIBRE ARBITRE

ESSAI

SUR

LE LIBRE ARBITRE

SA THÉORIE ET SON HISTOIRE

PAR

GEORGE L.-FONSEGRIVE

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE BORDEAUX

Τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν.
ARISTOTE. — *Eth. Nic.*, VI, 1.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN. 108

—

1887

A MONSIEUR LIARD

PROFESSEUR HONORAIRE DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ
DES LETTRES DE BORDEAUX
DIRECTEUR DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR

Hommage très respectueux et reconnaissant.

AVERTISSEMENT

Je publie aujourd'hui le Mémoire sur le Libre Arbitre qui a obtenu, il y a deux ans, le prix du Budget à l'Académie des Sciences morales et politiques. Je manquerais à mon devoir si je n'offrais ici l'hommage de ma reconnaissance et à la savante Compagnie qui a bien voulu encourager cet Essai, et à l'éminent rapporteur, M. Bouillier, dont les observations bienveillantes et judicieuses m'ont permis d'améliorer ce travail.

J'ai corrigé en beaucoup d'endroits ma première rédaction. L'histoire, d'abord, a été complétée et l'interprétation de plusieurs doctrines a été notablement modifiée. La théorie a été entièrement remaniée et, sans que les conclusions soient changées, je dois dire que la manière d'y aboutir est ici tout autre que dans le Mémoire couronné.

Les chapitres qui terminent ce volume et qui traitent de la pratique et des diverses conséquences du Libre Arbitre n'ont pas été soumis au jugement de l'Académie. Tous ceux qui liront ces pages verront de combien elles sont redevables aux vues profondes exprimées par M. Ravaisson dans le Rapport sur la Philosophie en France au XIXe siècle. *J'éprouve à le reconnaître un véritable plaisir.*

G. F.

Bordeaux, 9 mai 1887.

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE

ESSAI
SUR LE LIBRE ARBITRE

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE

LIVRE I

LA PENSÉE PAÏENNE

CHAPITRE Ier

Le Paganisme

Importance des idées religieuses, par rapport au libre arbitre. — Zeus et la Moïra. — Les Erinyes et les Charites. — Tout bien vient de Zeus. — Le mal moral en vient-il? — Opinion de Pindare. — Hésitation des croyances sur ce point. — Le paganisme est peu favorable au libre arbitre — Paroles du chœur dans l'*Agamemnon* d'Eschyle.

Quand on veut écrire l'histoire d'une idée morale, il faut toujours parler de la religion. La religion est le milieu par excellence des idées morales. C'est dans les religions que se sont déposées les premières croyances de l'humanité. Ces croyances, à leur tour, ont dominé non seulement les individus, mais les sociétés. Les actes de la vie sociale constituaient, à l'origine, une fonction religieuse. Longtemps même après que les croyances primitives ont diminué ou disparu, les lois, les coutumes, le langage portent encore leur empreinte. Tout homme trouve dans les traditions, les mœurs, les lois, les coutumes, la langue, la littérature de son pays un ensemble d'idées morales auxquelles il ne peut échapper.

C'est surtout quand on essaie de faire l'histoire du libre arbitre que s'impose la nécessité d'étudier la

religion au sein de laquelle se sont développées les théories philosophiques. Toutes les idées religieuses convergent vers un même point. La religion est essentiellement une croyance à des relations de l'homme avec le dieu qu'il adore, et, par ce dieu, avec l'ensemble des choses. Toute religion renferme donc implicitement certaines idées sur la dépendance de l'homme; à vrai dire, toute religion est une croyance à la dépendance de l'homme. L'homme se rattache à des êtres supérieurs; il leur doit l'existence, la vie; les biens et les maux naturels, la difformité ou la beauté, la faiblesse ou la force lui viennent d'eux; d'eux encore lui viennent les biens et les maux de l'intelligence, la petitesse ou l'élévation de l'esprit. Mais les biens et les maux de l'âme, la vertu, le vice, est-ce aussi la divinité qui les donne à l'homme ou est-ce l'homme qui les crée en lui? Toute religion arrivée à la conscience d'elle-même doit avoir une réponse à cette dernière question. Or, cette question, c'est la question même du libre arbitre. Si le dieu distribue aux hommes la vertu et le crime comme les pluies fécondantes ou les fléaux destructeurs, si l'homme n'a aucun pouvoir sur lui-même, il n'est pas libre; il est libre, au contraire, s'il peut se conférer à lui-même la bonté morale.

Le paganisme grec est la religion au sein de laquelle s'est développée toute la philosophie antique. Interrogeons donc le paganisme sur la dépendance de l'homme et le pouvoir des dieux.

Or, le paganisme grec soumet tous les dieux à Zeus. Ce dieu suprême impose aussi ses volontés aux hommes, et tout est soumis à ses ordres. « Zeus est l'éther, Zeus est la terre, Zeus est le ciel; oui, Zeus est tout et ce qui est au-dessus de tout, » dit Eschyle (1). Mais les volontés de Zeus ne sont pas arbitraires, capricieuses et sans raison, le désordre ne peut régner dans l'univers. Les volontés de Zeus ne dépendront donc pas de lui seul. Une puissance redoutable et mystérieuse plane encore au dessus de lui, elle se nomme Αἶσα ou Μοῖρα. Aïsa et Moïra

(1) *Fragments*, 345, éd. Ahrens, Didot.

Μοιρα | Αισα

expriment « la part » qui appartient à chaque homme, le lot de bonheur ou de malheur qui lui est échu. Cette part, ce lot nous est assigné, sans qu'il soit possible d'y rien changer. Zeus lui-même doit laisser s'accomplir les arrêts de la Moïra. Il voudrait, dans l'*Iliade,* arracher à la mort Sarpédon, son fils, « le plus chéri des hommes, » que la Moïra condamne à périr sous les coups de Patrocle; il souffre et se plaint, mais Héra lui rappelle sa nature divine et il se soumet à la loi (1). « Les dieux eux-mêmes, dit encore Homère, ne peuvent soustraire un héros qu'ils aiment à la mort commune à tous, quand la Moïra pernicieuse l'a saisi pour le coucher dans la mort (2). » D'ailleurs, l'intelligence souveraine de Zeus le fait de bon gré se soumettre à la Moïra. Il a pris d'abord pour épouse Métis « qui savait plus de choses que tous les dieux et tous les hommes mortels (3) », puis il s'est uni à Thémis (4), la personnification de la Loi, des lois physiques et des lois morales. Zeus ne peut donc être en désaccord avec la Moïra, qui n'est elle-même qu'une première et plus haute personnification de la Loi.

Aussi Homère l'appelle parfois l'Aïsa de Zeus (5), la Moïra de Zeus (6), et cette expression a le même sens que cette autre : la volonté de Zeus (7). — Dans les poètes postérieurs à Homère et à Hésiode, la Moïra se partage entre trois divinités qui héritent de son nom, les trois Moïrai, et Euripide nous les montre assises au pied du trône de Zeus (8).

A partir de ce moment, Zeus devient Μοιραγέτης, conducteur de la destinée. C'est lui seul qui gouverne le monde, et les Moïrai ne sont que les instruments de sa domination.

« Ces déesses, dit Eschyle, ces génies soumis aux droites lois, habitent toute maison et dominent tous les

(1) *Iliade,* XVI, 433-457.
(2) *Odyssée,* III, 236.
(3) *Théogonie,* 886.
(4) *Ibid.,* 901.
(5) *Iliade,* IX, 608; XVII, 321.
(6) *Odyssée,* III, 269.
(7) Διός βουλή. — *Odyssée,* XI, 297.
(8) *Peleus,* Fragm. 2.

temps ([1]). » — « Elles s'appellent *Clotho, Lachésis, Atropos.* Clotho (la fileuse) exprime l'enchaînement irrésistible des événements dans la trame de la vie; Lachésis, le hasard du lot qui échoit à l'homme; Atropos, l'inflexible nécessité de la destinée. Leur action commence au berceau pour ne s'arrêter qu'à la tombe ([2]). »

Mais elles ne sont pas les seuls ministres de Zeus. Il verse sur la terre les biens et les maux. « Deux tonneaux sont placés devant le seuil de Zeus et contiennent les dons qu'il répand : l'un le mal, l'autre le bien. Celui auquel le dieu qui lance la foudre donne un mélange des deux, rencontre tantôt le mal, tantôt le bien. Celui auquel il ne donne que des maux est voué aux outrages, la misère cruelle le chasse par toute la terre et il erre méprisé des dieux et des mortels ([3]). » La providence du dieu s'étend à tout, il est le vengeur du crime et il récompense la vertu; bien plus, il pousse parfois l'homme à commettre des actions criminelles et c'est à lui que l'homme doit la grâce, la beauté, la vertu, tout ce qui est bon et tout ce qui est beau.

Plusieurs divinités sont spécialement chargées de poursuivre la vengeance du crime; l'une se nomme Até, les autres les Erinyes et Némésis. Até est « la fille vénérable de Zeus, elle ne touche pas le sol et vole toujours au niveau de la tête des mortels ([4]), » prête à s'insinuer dans leur esprit et à l'entraîner au crime. Quand le crime est commis, c'est encore Até qui le venge ou les Erinyes « à la mémoire fidèle ([5]) ». On croirait d'après cela que Zeus est l'inspirateur et par conséquent l'auteur des actions criminelles, puisque c'est Até « fille de Zeus » qui pousse à les commettre. Il semble bien qu'Homère a eu cette pensée dans le passage auquel nous venons de nous référer. « C'est Zeus et la Moïra et l'Erinye qui vole dans les ténèbres qui ont jeté dans mon cœur la féroce Até, dit Agamemnon. »

([1]) *Euménides*, 961.
([2]) Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 283.
([3]) *Iliade,* XXIV, 527.
([4]) *Iliade,* XIX, 91-93.
([5]) Eschyle, *Prométhée,* 516.

Il dit encore : « C'est un dieu qui accomplit tout [1]. » Agamemnon rejette aussi sur les immortels la faute qu'il a commise en refusant de livrer *Briséis* à Achille. Il n'a été qu'un instrument aux mains de toutes puissantes divinités. « Je ne suis pas la cause de ces événements, dit-il [2]. » Mais il faut remarquer que ce n'est pas sa propre pensée qu'Homère développe ici, ce sont les excuses d'Agamemnon, et Agamemnon a tout intérêt à accuser les immortels à son profit. La véritable pensée du poète semble plutôt contenue dans ces paroles qu'il prête à Zeus au début de l'*Odyssée* : « Ah! comme les mortels accusent les dieux! Ils disent que les maux viennent de nous quand ce sont eux qui, par leur folie, en violant la destinée, s'attirent des malheurs [3]. » Eschyle croit de même qu'Até ne précipite à leur perte que les hommes que leur volonté y pousse déjà [4]. C'est une loi naturelle que la pensée du crime se présente aux hommes mortels et, comme loi, cette pensée est « fille de Zeus » ; mais cette pensée criminelle ne pousse irrésistiblement au crime que ceux qui se sont déjà rendus coupables ou les malheureux nés d'une race souillée et qui doivent expier les fautes de leurs pères. Commettre de nouveaux crimes est la première punition des crimes anciens, et c'est en ce sens qu'Homère peut dire qu' « Até est envoyée par les Erinyes ». Até poursuit alors son rôle de vengeresse. Quand la faute ne doit pas être la punition d'une souillure antérieure, les inspirations d'Até semblent n'être pas irrésistibles et l'homme est alors, comme le dira plus tard Aristote, « le père de ses actions ».

Mais dans Homère Zeus répand sur les hommes plus de biens que de maux. Il est le dispensateur des bienfaits de toute nature. C'est lui qui augmente ou diminue, comme il lui plaît, le courage des héros [5]; c'est lui qui inspire, comme il veut, le génie des artistes et des

(1) *Iliade*, XIX, 85-96.
(2) Εγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι..
(3) *Odyssée*, I, 32-35.
(4) *Perses*, 732.
(5) *Iliade*, XX, 242.

poètes [1]. Les agents par lesquels d'ordinaire il dispense ses dons sont les filles charmantes qu'il a eues d'Eurymone [2], les Charites. « Avec vous, ô Charites, tout devient charmant et doux. Par vous, l'homme est beau, illustre et sage. Sans vous, les dieux eux-mêmes ne célèbrent ni leurs chœurs, ni leurs festins. Vous êtes intendantes de toutes choses au ciel [3]. » Sur la terre aussi, la langue le dit : « Rien n'est aimable, séduisant, jeune, que par la présence des Charites, χαρίεις; tout déplaît où elles ne se trouvent pas, ἄχαρις [4]. » — Ce sont elles qui parent Pandore naissante [5] et qui parfument Aphrodite quand elle revient à Paphos [6]; si les suivantes de Nausicaa sont belles, c'est qu'elles participent à la beauté des Charites [7], quand une chose est belle, c'est encore un ouvrage des Charites [8].

Les Charites athéniennes se nomment Hégémone et Auxo [9], la grâce qui conduit ou commence et la grâce qui augmente. Tout ce qui dans l'être et dans la vie a de la réalité et de la bonté, toute production, tout accroissement est un don des Charites et une grâce de Zeus.

Quelle peut être maintenant la puissance de l'homme d'après les idées païennes? N'est-il pas dans une dépendance complète de ce Zeus, monarque absolu du ciel, et, par le ciel, de la terre et de ses habitants? Il semble bien évident d'abord que tout ce qui en l'homme constitue une bonté positive est une faveur, un bienfait de Zeus. Ce que nous venons de dire des Charites le prouve surabondamment. Il y a là des ressemblances si évidentes avec le dogme chrétien de la Grâce, qu'un auteur janséniste du commencement du XVIII[e] siècle a

(1) *Odyssée,* I, 348.
(2) Hésiode, *Théogonie,* 907.
(3) Pindare, *Olympiques,* XIV, 4, cité par Decharme, *op. cit.,* p. 211.
(4) Cerquand, *Les Charites* (*Revue archéologique,* 2[e] série, t. VII, p. 52). — Voir, pour le début de cette étude, *Revue archéolog.,* 2[e] série, t. VI, p. 325.
(5) Hésiode, *Opera et dies,* 73.
(6) *Odyssée,* VIII, 364.
(7) *Ibid.*, VI, 18. Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσαι. Cf. Hésiode, *Frag.* LII, éd. Lehrs : Φθίη χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσα.
(8) Χαρίτων ἔργα. — Strabon, cité par Cerquand.
(9) Pausanias, IX, 35.

consacré une curieuse dissertation à montrer le rapport des idées antiques avec celles qu'il soutient lui-même (1).

Pour le mal, la chose est moins claire. Il est évident que les Grecs ont hésité à faire de Zeus la cause du mal moral. On ne peut dire absolument, nous l'avons vu, qu'Até, la fille de Zeus, soit l'origine première du crime. Ainsi la religion hellénique, comme devait le faire plus tard la théologie chrétienne, semble ne laisser qu'une chose au pouvoir de l'homme, la puissance de mal faire.

Mais cela même, l'homme le peut-il? — Que tout cède à la Loi, tel est l'idéal antique. La Loi domine le monde et soumet toutes choses à sa puissance; quand Zeus semble vouloir la méconnaître, elle est plus forte que lui; les dieux sont soumis à Zeus; les éléments, les plantes, les animaux, tout obéit aux lois éternelles, et l'homme seul pourrait leur désobéir! Sans doute, puisqu'il y a des crimes qui se commettent, puisque l'innocence périt, que la vertu est souvent sacrifiée au plaisir et à l'intérêt. Il y a là un problème redoutable que s'est posé dès les premiers jours la sagesse antique.

Pindare croit que la nécessité domine toutes les actions, mais les dieux ne sont pas pour cela les auteurs du crime. Par le fait même qu'une action est imposée par la nécessité, elle cesse d'être criminelle, puisqu'elle est ordonnée par la Loi souveraine qui domine l'univers. « La Loi, dit-il, reine des mortels et des immortels, justifie et exécute d'une main souveraine les actes les plus violents : j'en tire la preuve des travaux d'Héraklès, car il a traîné les bœufs de Géryon jusque dans le palais d'Eurysthéus, sans les avoir ni demandés ni achetés (2). »

Il semble en effet que, dans l'hypothèse d'une nécessité inéluctable, la qualification morale des actions doive disparaître, mais le sens commun de l'humanité a

(1) *De l'action de Dieu sur les créatures,* par Boursier. 2 vol. in-4°, Lille-Paris, 1713. La dissertation dont il est ici question forme la note I du tome I, p. 401.

(2) Pindare, *fragm.*, éd. Bergk, 151, cité par Bouché Leclercq, *Hist. de la Divinat. dans l'antiquité,* t. I, p. 20.

toujours protesté contre cette doctrine. Nous ne pouvons regarder le criminel avec la même douloureuse sympathie que nous inspire un malade : on peut fuir un pestiféré, mais on le plaint, on ne le rend pas responsable de la peste dont il souffre et qu'il répand, on ne peut pas ne pas accuser le criminel. Et si nous faisons remonter l'origine du crime à la volonté des dieux, n'est-ce pas les dieux mêmes que nous accusons et ne proférons-nous pas un blasphème? Il faut donc que l'homme soit l'auteur de sa faute, qu'il l'ait produite lui-même. Elle dépasse alors la destinée, elle est ὑπέρμορον, selon l'expression d'Homère (1).

Si donc le besoin d'ordre, d'harmonie, inclinait les anciens vers la croyance à la nécessité, d'un autre côté l'instinct moral les poussait à croire au libre arbitre. Plus on étudie l'humanité, plus on trouve qu'au fond, sous les différences apparentes, elle se ressemble à elle-même. On dirait que l'antinomie entre la puissance de l'homme et celle de Dieu, qui a frappé si vivement la théologie chrétienne, se soit imposée dès les premiers temps aux poètes de l'antiquité. Il serait chimérique de leur demander une solution de cette antinomie. Selon le moment, selon l'inspiration de leur poésie, ils penchent tantôt du côté de la nécessité divine, tantôt du côté de la liberté humaine; mais même dans ce dernier cas, c'est difficilement et comme à regret qu'ils relâchent les chaînes qui relient l'homme à la divinité. Tout pesé, c'est la nécessité qui domine, l'homme appartient aux dieux, il ne leur échappe qu'en de bien rares instants pour mal faire, et il retombe aussitôt en leur puissance pour expier par la douleur le trouble qu'il a porté dans l'universelle harmonie.

Pour la tradition païenne tout est réglé, harmonieux et soumis aux lois. Les forces brutes de l'univers obéissent aux lois immuables, les hommes doivent obéir aux dieux, les dieux à Zeus et Zeus lui-même obéit à la Raison. Cette Raison est lui-même et il s'obéit à lui-même. En ce sens, il est indépendant et libre. Il fait la

(1) *Odyssée*, I, 34.

Loi selon sa sagesse et sa raison, il ordonne, il arrange ainsi toutes choses. Le monde n'est pas seulement une figure géométrique, un cylindre ou une sphère, un univers, un tout, il est une beauté, une harmonie, un κόσμος. Dans cette universelle harmonie l'homme ne peut rien produire de lui-même que des dissonances, et encore celles mêmes qu'il semble produire ne sont peut-être que des artifices de l'artiste divin pour mieux faire sentir le concert. Tout se tient, tout est lié, tout se répond. Zeus connaît l'avenir comme le passé; l'avenir n'est que le développement de la même raison souveraine qui a fait naître le passé et amène le présent.

Il semble bien que dans un tel monde l'homme ne pouvait qu'être pénétré de l'idée de sa dépendance et de sa faiblesse, et que tous devaient répéter avec le chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle : « A quoi bon s'inquiéter de l'avenir, puisqu'on ne peut l'éviter? Pourquoi s'affliger avant le temps? L'avenir se conformera nécessairement aux oracles. Puisse-t-il être heureux » (1)!

(1) V. 67.

CHAPITRE II

Socrate, Platon

Les philosophes antésocratiques sont partisans de la nécessité. — Socrate est le premier qui explique le monde par la finalité, c'est-à-dire par la pensée. — Les actions humaines s'expliquent donc par leur but. — Le but suprême est le bien. — Il détermine ses moyens et par là toutes nos actions. — Κακὸς ἑκὼν οὐδείς. — Les vertus sont des genres. — Savoir suffit pour bien faire. — Atténuation de cette doctrine. — Dans le doute, le libre arbitre reste possible. — Platon. — Mondes de la science, de l'opinion, de la sensation. — La raison, le cœur, l'appétit. — La région de l'opinion où agit le cœur reste indéterminée. — Le libre arbitre peut exister dans cette région. — La puissance de choisir est le privilège de ceux qui ne sont plus ignorants et qui ne sont pas encore savants.

D'accord avec les croyances intimes de la religion, les premiers philosophes de la Grèce professèrent que toutes les choses du monde se faisaient par nécessité. Cicéron (1) attribue cette doctrine à Démocrite, Héraclite et Empédocle. Plutarque (2) nomme en outre Thalès, Pythagore et Parménide. Les Ioniens autres que Thalès, Anaxagore et surtout les Éléates Xénophane et Zénon, ont eu certainement la même pensée. C'est en effet la première qui doit venir à quiconque cherche à construire un système de la nature. Écrire, comme le faisaient les premiers philosophes grecs, des livres *sur la nature,* c'est supposer que la nature est une, que ses lois sont constantes et que nul ne peut les changer. L'antinomie au moins apparente entre la possibilité de la science et l'existence du libre arbitre, qui préoccupe si vivement les penseurs contemporains, a été tranchée du premier coup au début de la spéculation hellénique au détriment du libre arbitre et au profit de la science. Et cela n'est vraiment pas étonnant dans un pays où la religion

(1) *De Fato,* XVII.
(2) *De Plac. philosop,* I, 25-28.

réduisait si considérablement le pouvoir de l'homme au profit de la puissance des dieux. D'ailleurs, ces dieux eux-mêmes qu'étaient-ils? Des forces de la nature divinisées. De sorte que dire que tout dans le monde dépend de lois naturelles et que l'homme même leur est soumis, n'était que répéter sous une forme rationaliste la formule théologique : tout dépend de Zeus dans la nature et dans l'homme.

Aucun de ces anciens philosophes, sauf peut-être Démocrite, n'a construit un véritable système de philosophie morale, et ce sont ces sortes de spéculations qui ont toujours été le plus favorables à la croyance au libre arbitre. Socrate est le premier philosophe qui ait eu surtout des préoccupations morales [1]. Aussi a-t-il rencontré sur son chemin la question du pouvoir de l'homme sur ses actions et a-t-il sur ce point ébauché une doctrine que le plus grand de ses disciples s'est appropriée en y introduisant à la fois quelques éclaircissements et quelques ménagements.

Socrate, dans le *Phédon* [2], se rend à lui-même le témoignage qu'il a le premier songé à résoudre par la finalité le problème de l'univers. Il cherchait « la véritable cause, non ce sans quoi la cause ne serait pas cause, » non la condition, qui n'est qu'une partie et comme une ombre de la causalité véritable, mais la cause par excellence, non le comment des choses, la cause antécédente ou physique des événements, mais le pourquoi, la cause finale et par conséquent idéale. « Supposant toujours la raison qui me paraît être la meilleure, toutes les explications qui me paraissent s'accorder avec elle, soit dans les causes, soit dans les choses, je les prends pour vraies, et celles qui ne lui sont pas conformes, je les rejette comme fausses [3]. » Expliquer les choses en effet, c'est en rendre raison, les rapporter à la raison comme à leur source; or, la raison ne se trouve pas dans les moyens, mais dans la fin. La

(1) Voyez la belle et savante étude de M. Boutroux : *Socrate, fondateur de la science morale*, in-8°; Orléans, Colas, 1883.
(2) XLVIII.
(3) XLVII.

fin est en effet la seule et véritable cause; elle ne peut se réaliser qu'en tant qu'elle est présente à une intelligence qui pense, ordonne et organise les moyens; elle n'est pas une limite, mais un but. On ne doit certainement pas définir la cause finale : une cause qui est en même temps un effet, ou une cause qui est l'effet de son effet. Ce sont là façons paradoxales de s'exprimer dont l'ambiguïté vient de la confusion entre deux ordres de faits fort distincts : l'ordre idéal et l'ordre réel.

Dans l'ordre réel, la fin est effet; dans l'ordre idéal, la fin est cause. Aristote disait : « Le but est le principe de la pensée, et la dernière pensée est le commencement de l'action (1). » Et M. de Hartmann : « L'ordre de représentation est inverse de l'ordre de réalisation. » Ainsi la fin n'est pas en même temps cause et effet, mais en deux sens différents. L'acte est d'abord pensé, puis les moyens, les moyens se réalisent ensuite et l'acte en dernier lieu par les moyens. Dans l'ordre idéal, la fin est la cause des moyens, aussi est-elle avant eux; dans l'ordre réel, elle est leur effet et par conséquent leur succède. Mais l'ordre idéal étant la cause de l'ordre réel, il s'ensuit que ce qui donne le branle à toute la série c'est la première pensée, la pensée qui doit être actualisée la dernière, que la fin est par conséquent la cause et la raison à laquelle tout doit se référer pour être expliqué. Il n'y a donc pas là une interversion de la loi de causalité, une anomalie quelconque, il y a la distinction entre l'ordre idéal et l'ordre réel. La fin est une vraie cause quand elle est pensée, la cause finale n'est en réalité qu'une cause pensée.

Socrate donc, en cherchant à expliquer le monde par sa fin, voulait en dernière analyse l'expliquer par la pensée. L'idée devait rendre compte de tous les événements, et aucun phénomène du monde ne devait échapper à l'explication. Les actes humains s'expliquent aussi par la pensée qui les règle, par le but qui les attire. Socrate explique ainsi lui-même sa conduite dans le *Phédon* (2).

(1) Τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή. — *Eth. Eud.*, II, 11. — Les scolastiques disaient aussi : *Quod primum est in intentione, ultimum est in executione.*

(2) XLVII.

Tout homme qui agit avec intelligence peut rendre raison de ses actes. La fin, le but est la raison des actions. « Or, dit Socrate, il y a des choses où l'on ne voit pas clairement la fin pour laquelle elles sont faites (ὅτου ἕνεκά ἐστι) et d'autres qui existent manifestement en vue d'un but utile (ἐπ' ὠφελείᾳ); et ce sont ces dernières qu'il convient d'attribuer à une intelligence (1). » — « Tous les hommes, dit encore Socrate, choisissent, parmi les choses possibles, celles qui leur sont le plus utiles (2). » Ainsi, par le fait seul qu'il est doué de raison, l'homme doit agir en vue d'un but, et ce but lui est indiqué par sa raison même, c'est l'utilité et l'utilité la plus grande. Il semble ici que Socrate donne l'utile pour fin à l'activité humaine, mais l'utile a des degrés, et ce n'est pas un de ces degrés que l'homme doit choisir, mais le degré le plus élevé (συμφορώτατα). Ce degré le plus élevé de l'utile constitue la fin dernière des actions humaines et par là se confond avec le bien absolu. L'homme va au bien, le cherche, y aspire naturellement. La fin générale de tous ses actes, il ne la choisit pas, il la reçoit toute faite. La fin générale de la vie humaine résulte de la nature des choses; elle est donc déterminée et les actes de l'homme devront l'être aussi.

Cependant si l'homme cherche naturellement le bien, y aspire nécessairement, ne jouit-il pas de la liberté dans le choix des voies et moyens qui y conduisent? Le but de la course peut nous être assigné, ne sommes-nous pas libres de choisir notre chemin? — Non, semble répondre Socrate. Toute action doit s'expliquer par la pensée qui la règle et la dirige. Par le fait même que la fin est nécessairement imposée, tous les moyens le sont aussi. Les moyens peuvent être considérés, chacun à part, comme des fins particulières. Or, on doit admettre que ces fins particulières sont conformes ou opposées au bien général. Si elles lui sont opposées, l'homme ne peut les choisir, ce serait s'éloigner de la fin générale, ce qui est impossible, d'après Socrate. Elles sont donc d'accord

(1) Cité par Fouillée, *Philosophie de Socrate,* t. I, p.158. — Quoique n'adoptant pas toutes les idées de M. Fouillée, nous tenons à dire combien nous sommes redevable à ses beaux livres sur Socrate et sur Platon.

(2) *Mém.,* III, 9.

avec le bien général. Mais elles peuvent lui être plus ou moins conformes. Il y a du bon, du meilleur et de l'excellent. Mais comment ne pas comprendre que, en face du meilleur, choisir ce qui n'est que bon, c'est ne plus tendre à la fin générale qui nous est essentiellement imposée? En fait, d'ailleurs, il n'en est pas ainsi et chacun choisit ce qui lui est le plus utile. — Si donc, conclut Socrate, nous faisons mal, c'est par ignorance du bien. Sa grande âme se refusait à comprendre qu'on pût être indéterminé en face du bien, et il répétait : « Personne n'est volontairement méchant, κακὸς ἑκὼν οὐδείς. »

Et cependant on lui objectait la vérité de ce que devait plus tard constater la Médée d'Ovide.

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

« On lui demandait, dit Xénophon [1], si, d'après son opinion, ceux qui savaient ce qu'il fallait faire et qui faisaient l'opposé, devaient être tenus pour sages et maîtres d'eux-mêmes. » A cette question, Socrate répond que ces hommes ne sont ni sages ni raisonnables (οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας). Ils ne peuvent rendre raison de leurs actions, puisqu'ils ont agi contrairement à leur raison; s'ils avaient agi comme on le dit, ce ne seraient plus des hommes, mais des fous. Or, les fous ne peuvent rien savoir, surtout ils ne peuvent pas savoir ce qu'il convient de faire dans un cas déterminé, ce qui est éminemment l'apanage de l'homme sain d'esprit et droit de raison. Ainsi Socrate refuse d'admettre qu'on connaisse le meilleur quand on fait le pire. On ne le voit pas, on ne le sait pas; si on le voyait, si on le savait, la puissance de cette science et de cette claire vision serait telle que l'homme serait obligé d'y conformer ses actions. « Le paradoxe de Socrate, dit M. Boutroux, consistait dans la prétention de démontrer que la vertu est toujours pour l'homme ce qu'il y a de plus avantageux. »

C'est pour cela que Socrate réduisait les vertus à n'être

(1) *Mém.*, III, 9.

plus que des genres logiques (1) et les ramenait toutes à la sagesse, à la science. « Le vieux Socrate... pensait que toutes les vertus étaient des sciences (2). Pour lui, connaître la justice était la même chose qu'être juste, de même que nous sommes géomètres ou architectes, dès que nous avons appris l'architecture ou la géométrie (3). » Aussi Socrate plaçait-il le but de la vie humaine dans la connaissance de la vertu et recherchait-il l'essence de la justice, du courage et de chacune des vertus (4). Aristote distingue sa propre doctrine de celle de Socrate en ce qu'il admet bien que la vertu n'existe qu'avec la connaissance de la vertu (5), mais que la science seule ne suffit pas (6). Ailleurs, il va plus loin. « La science sert de peu ou même ne sert de rien (7) pour acquérir la vertu, et les autres choses, le choix, une volonté ferme et constante ont au contraire une très grande importance. » — Puisque Aristote distingue ainsi le choix (προαίρεσις) de la science à laquelle Socrate réduit l'essence de la vertu, il paraît bien que Socrate n'admettait pas le choix de la volonté. Il est vrai qu'Aristote se sert parfois, en parlant des doctrines de Socrate, de l'expression προαιρεῖσθαι (8), mais il la fait suivre alors du mot λόγῳ. Ce qui a fait dire à M. Lévêque, dans un mémoire remarquable, que « Socrate a attribué à l'intelligence la puissance active et libre qui est le caractère de la seule volonté. Toutefois, cette erreur n'implique aucun fatalisme (9). » Mais il semble bien que προαιρεῖσθαι τῷ λόγῳ, ce soit choisir d'après la raison, juger, faire une opération intellectuelle et dont le résultat est déterminé.

Il semble donc que, selon Socrate, la volonté ne joue aucun rôle dans l'acquisition de la vertu et que tout se

(1) Λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι. Aristote, *Eth. Nic.*, VI, 13.
(2) Ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας. — Cf. Xénoph., *Mém.*, passim.
(3) Aristote, *Mor. Eud.*, I, 5.
(4) Aristote, *Mor. Eud.*, I, 5.
(5) Ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. *Eth. Nic.*, VI, 13.
(6) Τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόνητος ἡ γνῶσις γίνεται. — *Id.*, *ib.*
(7) Μίκρον ἢ ὀυδέν. *Eth. Nic.*, II, 4.
(8) *Magn. Moral*, I, 35.
(9) *La cause et la liberté chez les philosophes grecs*. Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales, t. LXXV, p. 45.

réduise dans l'homme à des fonctions intellectuelles. Tout s'explique par l'idée, le monde d'abord, l'homme ensuite, et dans l'homme tous ses actes. L'idée générale, but de la vie, nous est imposée par la nature; les idées particulières, fins des actes, nous sont imposées à chaque instant par la conformité que notre intelligence aperçoit entre la fin générale et chacune d'elles. L'intellectualisme socratique semble donc aboutir à un déterminisme très rigoureux. Si le désordre existe dans le monde, s'il y a encore tant de méchants, c'est que le bien n'est pas connu, que la pensée n'est pas pensée; il faut donc s'instruire, « se rendre habiles dans la dialectique afin de devenir meilleurs et plus heureux. » Socrate est le premier de ces théoriciens qui soutiennent que l'instruction ne peut manquer de supprimer l'immoralité.

C'est la conclusion de M. Fouillée. On peut cependant n'aller pas aussi loin que lui et il nous semble que, si la doctrine de Socrate est assez claire et rigoureuse quand il parle de ceux qui possèdent la science, elle néglige toute une classe d'hommes, ceux qui ne sont pas encore savants. Ne faut-il pas un peu de volonté pour acquérir la science? Ne faut-il pas que les jeunes gens se prêtent volontiers à l'opération maïeutique? Ne faut-il pas qu'ils veuillent chercher la science? Et Socrate lui-même ne dit-il pas qu'il produit sur eux l'engourdissement de la torpille [1] afin de leur ôter la confiance en eux-mêmes et les mettre en cet état de doute, de science de leur ignorance, qui est le commencement de la sagesse? Cet état, où les opinions antiscientifiques n'existent plus, mais où la science est nulle, puisque la maïeutique n'a pas encore commencé son œuvre, n'est-il pas un état d'indifférence véritable vis-à-vis de la science qu'on ne connaît pas? Ou même, par une secrète horreur de l'opération, bien qu'elle en pressente l'heureux résultat, l'âme ne se révolte-t-elle pas contre l'effort que nécessitera l'acquisition de la science, comme le malade se révolte à la pensée de l'opération douloureuse qui doit lui sauver la vie? Ne faut-il pas alors un effort pour supporter

[1] *Ménon.*, XVIII.

l'opération? Il faut être attentif pour acquérir la science, et cette attention même est œuvre de volonté. N'est-ce pas justement là ce que voulait dire Socrate quand il faisait de l'ἐγκράτεια, ou possession de soi-même, la condition première de la science et à la fois son résultat dernier? Il faut se posséder soi-même pour être attentif, et on ne peut se connaître soi-même, découvrir la science cachée dans les replis de l'âme, sans attention. Quand la science est achevée, elle nous montre le mieux dans la possession de nous-mêmes et l'affranchissement des passions. L'ἐγκράτεια est alors un résultat, mais qui vient d'un principe volontaire où l'on peut retrouver le libre arbitre. L'homme ignorant est l'esclave de ses passions, le savant obéit à la raison avec la dignité d'un homme libre, mais celui qui n'ignore ni ne sait, celui qui sait seulement qu'il ignore, que fera-t-il? Il peut se dominer, réfléchir et chercher librement la science ou se laisser emporter au torrent mobile de ses sensations et ne chercher que son plaisir. Il est ainsi dans un état d'indétermination très voisin du libre arbitre, on ne peut le nier. Mais cette indétermination, ni Socrate, ni aucun Grec, ne l'eût décorée du nom de liberté. La liberté pour eux est une qualité que l'on acquiert (1), ce n'est pas la puissance par laquelle on peut acquérir.

Ainsi, dépendance absolue de l'homme vis-à-vis des passions dans l'ignorance, dépendance non moins complète de l'homme vis-à-vis de la raison dans l'état de science, et peut-être quelque puissance de l'homme sur lui-même pour se décider dans l'état d'indifférence qu'apporte le doute, telle paraît être la pensée de Socrate. Mais il faut bien dire que cette pensée est enveloppée et comme sous-entendue dans la doctrine de Socrate plutôt qu'elle n'y est explicitement exprimée (2). Cette pensée se complète, se développe, s'éclaire et surtout arrive à la conscience d'elle-même dans Platon.

L'idée du Bien est l'Idée des idées, le soleil intelligible, le principe de toute lumière et de toute action, de toute

(1) Voy. Xénoph., *Mém.*, IV, 5.

(2) On voit que nous sommes bien près de souscrire à l'opinion de M. Boutroux que « Socrate ne nie pas le libre arbitre, il le néglige ». *Op. cit.*

science et de toute vertu. L'homme ne sait rien que les choses qu'il voit dans leur idée et dans le rapport de leur idée à l'Idée suprême. Quand donc l'homme sait de science certaine qu'une action est meilleure qu'une autre action, qu'il voit ces deux actions en elles-mêmes, dans leur essence, et qu'il les voit à la lumière souveraine du Bien, l'hésitation n'est pas en son pouvoir, l'intelligence domine et commande la volonté, toutes les puissances de l'être se soumettent et obéissent à la puissance maîtresse; c'est le cocher divin, la raison, qui, selon sa nature essentielle, conduit le char de l'âme vers le bien.

Mais au-dessous de la lumière éclatante et sûre de la science, Platon découvre une région brumeuse qu'éclaire seule une lumière pâle et vague, reflet affaibli du soleil. Dans cet état intellectuel, nous ne contemplons plus les choses en elles-mêmes, mais nous en voyons seulement les images. C'est le monde de l'opinion. Les choses ici ne sont plus des réalités, mais des fantômes, des apparences, dont la réalité existe sans doute et tout près de nous, mais sans que nous puissions immédiatement l'atteindre. Nous ne pouvons plus dire ici : Je sais, mais : Il me semble, ou : Il me paraît. Les actes donc ne sont plus ni bons ni meilleurs les uns que les autres, mais ils nous semblent bons, ils nous paraissent meilleurs (1). La conduite du char de l'âme est alors abandonnée aux coursiers. Le cocher impuissant, les yeux aveuglés par cette lumière obscure, a lâché les rênes. Mais des deux chevaux qui traînent le char, un seul peut soutenir cette faible lumière, c'est le cheval bon et beau (2), symbole des appétits courageux, le cœur, l'énergie, θυμός; le cheval d'origine terrestre ne peut se conduire, cette lumière faible est trop brillante pour ses yeux sombres habitués aux ténèbres, seul le θυμός conduit le char. Mais dans ce monde d'apparences parfois trompeuses et de douteuses lueurs, il peut choisir, il choisit, et c'est alors que l'homme paraît choisir le pire quand il voit le mieux. Cela n'est pas vrai; ce qui est vrai, c'est qu'il

(1) Aristote, *Éth. Nic.*, III, 4.
(2) *Phædr.*, XXV.

choisit l'apparence du pire quand il voit l'apparence du mieux.

Dégageons de cette exposition la pensée précise du philosophe.

Platon reconnaît dans l'âme trois parties : d'abord la raison, ὁ λόγος, logée dans la tête et dont l'objet est le monde idéal et surtout l'Idée des idées, le Bien suprême; en second lieu, le cœur, ὁ θυμός, logé dans la poitrine, principe des affections désintéressées et des aspirations supérieures; enfin, l'appétit sensible, τὸ ὀρεκτικόν, principe des inclinations inférieures, placé dans le bas-ventre. La raison est symbolisée dans le *Phèdre* par le cocher de l'âme, le cœur par le coursier généreux, l'appétit par le coursier qui tire en sens contraire. La raison tend invinciblement et infailliblement au vrai et au bien, l'appétit sensible tend invinciblement au mal. La science s'oppose à la sensation, la science est assurée dans le vrai, la sensation ne peut donner que le faux. Mais de même qu'entre le monde sensible et le monde intelligible se trouve le monde de l'opinion, de même entre la raison et l'appétit se trouve le cœur. Il est le principe des actes d'opinion, comme la raison est le principe des actes de science et de vertu, comme l'appétit celui des actes sensibles. C'est dans cette région moyenne (1), entre l'infaillibilité du bien et du mal, mais plus rapprochée de cette dernière, que Platon a placé une certaine indétermination des actes qui ressemble assez au libre arbitre des modernes (2).

Comme Socrate, Platon n'admet pas que l'homme soit libre ni de choisir la fin générale de ses actions, ni même la fin particulière, quand il la connaît clairement, de science certaine, par les idées que lui montre sa raison. Peut-être a-t-il cru, autant que l'on peut comprendre le mythe célèbre qui termine *la République*, que l'âme avant sa naissance a pu choisir librement sa destinée qui devient après irrévocablement fixée. Il admet aussi que

(1) Voy. Aristote, *Eth. Nic.*, VII, 3.

(2) Plutarque semble avoir eu cette idée, quand il dit : « Platon admet le destin dans la vie et les actions humaines. Il ajoute cependant la cause qui vient de nous (συνεισάγει δὲ καὶ τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν). » *De Plac. phil.*, I, 2.

l'acte injuste est accompli volontairement, bien qu'il n'admette jamais que l'on soit injuste volontairement (1). Il distingue entre l'action et l'intention. L'intention ne peut jamais être injuste volontairement, mais l'action peut ne pas remplir nos bonnes intentions, parce que nous pouvons nous être trompés dans le choix des moyens pour réaliser la fin. Le choix s'est alors opéré dans la région moyenne, indéterminée, dont nous venons de parler. C'est le θυμός qui l'a opéré.

Ainsi la puissance de choisir, puissance que Platon ne semble avoir nommée nulle part, qu'Aristote et à sa suite tous les anciens appelleront, non la liberté, mais ce qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῖν, et que les modernes ont nommée le libre arbitre, est reconnue par Platon et placée par lui dans le domaine de l'opinion. La posséder, ce n'est pas posséder une vraie puissance, mais une impuissance; ce n'est pas une perfection, mais une imperfection véritable. C'est ainsi qu'il éclaire et complète Socrate. L'idéal, ici comme chez Socrate, est le déterminisme du bien; mais en fait l'idéal est loin d'être toujours réalisé; s'il est la règle du droit, il est loin d'être la loi des faits, et il y a dans le monde bien plus d'ignorants captifs dans les ténèbres de la caverne, que d'affranchis qui voient la lumière du feu, bien plus encore de ceux-ci que de citoyens libres qui contemplent les arbres, les étoiles, le ciel et le soleil même. Ceux qui vivent dans les ténèbres de la caverne ne peuvent pas plus choisir que les derniers. Mais, tandis qu'ils sont livrés en esclaves au torrent mobile de leurs sensations, qui les dominent, les emportent « voguant d'un bout vers l'autre », ceux-ci, au contraire, sont assurés dans la possession éternelle et immuable du Bien. Ils n'ont pas à se mouvoir puisqu'ils jouissent du repos. Ils se dominent, se possèdent et se commandent; eux seuls possèdent la vraie liberté.

La puissance de choisir est ainsi pour Platon le privilège d'une classe d'hommes intermédiaire entre les bons et les méchants, entre les savants et les ignorants. Il est une puissance à la fois et une impuis-

(1) *Leges*, IX, 861.

sance, puissance par rapport à ceux qui n'en ont aucune, impuissance par rapport à ceux qui possèdent la réalisation accomplie de l'être et pour qui, par conséquent, pouvoir serait un amoindrissement.

Un progrès notable vers l'idée du libre arbitre s'est cependant accompli. Il est reconnu, sinon précisément √ nommé, dans une région moyenne et inférieure, et, si l'on se souvient que les possesseurs de l'Idée, que les contemplateurs du Bien sont en très petit nombre aux yeux de Platon, on remarquera qu'accorder le libre arbitre à quiconque restait au-dessous de cette perfection sans tomber au dernier degré de l'abaissement intellectuel, c'était en réalité reconnaître que la moyenne des hommes le possèdent. Mais dans la pensée de Platon le libre arbitre reste toujours conçu comme un pis-aller, comme un affaiblissement et comme un défaut. L'acte assuré vaut mieux que l'ambiguë et incertaine puissance. Sans doute, mais où est-il, cet acte achevé et complet, cet acte pur? En dehors de lui ne faut-il pas dire qu'il y a partout de la puissance et par conséquent de l'incertitude et de l'ambiguïté? C'est ce que soutient Aristote. Platon se plaçait au point de vue idéal et faisait une obligation à l'homme d'imiter Dieu, Aristote étudie l'homme en lui-même, dans sa réalité, et dès lors aime mieux y trouver la puissance du bien que l'absence de toute puissance. En cela, d'ailleurs, il est d'accord avec le fond de la doctrine platonicienne. Si elle aime mieux l'homme libre que l'affranchi, elle préfère l'affranchi à l'esclave.

CHAPITRE III

Aristote

Aristote s'adresse surtout à l'observation pour résoudre le problème du libre arbitre. — Premier degré du pouvoir de l'homme, la spontanéité. — Deuxième degré, la volonté. — Troisième degré, le choix. — Conditions du choix. — La contingence dans l'objet. — La contingence et la raison dans le sujet. — Conséquences logiques de la contingence. — Indétermination des propositions singulières de l'avenir. — Discussion. — Aristote admet l'indétermination pour sauver le libre arbitre. — Retour sur ce qui précède. — La contingence s'explique par la combinaison des passions avec la raison. — La métaphysique d'Aristote ne peut soulever d'objection contre les doctrines précédentes. — Sa physique est déterministe. — Destinée qui vient des astres. — Déterminisme psychologique par le νοῦς ποιητικός. — L'opposition des nécessités permet la contingence. — Le τὸ ἐφ' ἡμῖν résulte de notre faiblesse plus encore que de notre force.

Nous venons de faire pressentir déjà qu'Aristote accorde au libre arbitre une part plus large que Socrate et que Platon. Il observe les faits de plus près, est habitué aux plus délicates observations psychologiques non moins qu'aux spéculations métaphysiques les plus élevées. Or, il est bien difficile à un observateur attentif de la conscience humaine de n'y pas découvrir la croyance à un pouvoir de l'homme sur ses actions. Aristote croit donc à une puissance de l'homme, à une certaine indétermination des actes, à un libre arbitre, mais il serait fort téméraire de penser qu'il s'est formé de ce pouvoir l'idée même que l'on s'en fait aujourd'hui.

Pour nous rendre un compte exact de la pensée d'Aristote, nous n'avons qu'à exposer la suite de réflexions par laquelle il arrive à découvrir le pouvoir de l'homme sur ses actions, à déterminer la nature et l'étendue de ce pouvoir. Aristote a attaché une grande importance à cette théorie, puisque nous la trouvons reproduite dans les trois *Morales* qui nous sont restées sous son nom. Ici, comme toujours, c'est la *Morale à Nicomaque* qui est la plus explicite et la plus précise,

celle qui porte le plus l'empreinte de la paternité d'Aristote, c'est donc celle que nous suivrons de préférence (1).

Nous verrons ainsi Aristote trouver dans le choix la caractéristique du pouvoir de l'homme sur ses actions, puis découvrir dans la contingence la condition essentielle du choix, discuter enfin les conséquences logiques de l'indétermination des actions humaines. Nous aurons ensuite à examiner comment cette doctrine s'accorde avec les autres théories du philosophe.

Le premier degré du pouvoir de l'homme est la *spontanéité*. On dit que les actions sont faites sans spontanéité quand elles nous sont imposées par la violence (βία) ou quand nous les accomplissons par ignorance (δι' ἄγνοιαν). Les actions faites par force sont celles dont la cause est extérieure à l'être qui les accomplit (2). Par conséquent, l'acte spontané doit être l'acte dont le commencement se trouve dans l'être qui connaît l'acte singulier qu'il réalise (3).

Mais la spontanéité n'est pas le privilège de l'homme, elle appartient aussi aux enfants et même aux animaux (4). Or, l'homme adulte possède sur ses actions un pouvoir incomparablement plus grand que les animaux et les enfants. Lui seul est capable de vertu. Quel est donc ce pouvoir nouveau qui doit s'étendre plus loin que la simple spontanéité? La spontanéité peut se concilier avec l'absence de volonté (5) : un acte peut être imposé à l'être par la nécessité; pourvu que cette nécessité soit intérieure, l'acte n'en reste pas moins spontané. Le pouvoir de l'homme semblerait donc devoir se rencontrer dans la volonté, βούλησις.

(1) Sur l'authenticité respective des trois *Morales*, voir Ollé Laprune : *Essai sur la morale d'Aristote*, introduction, in-8°; Paris, Belin, 1881.

(2) Ὅποτ' ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτός. — Τὸ βίαιόν ἐστι οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή. — *Eth. Nic.*, III, 1.

(3) Τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. — *Ibid.* Cf. sur τὰ ἑκούσια. *Mag. Mor.*, I, 12, 13, 14. — *Eth. Eud.*, II, 7.

(4) *Eth. Nic.*, III, 2.

(5) Ἀλλ' ὅτι καὶ μὴ βουλόμενον ἐνδέχεται πράττειν ἑκόντα, τοῦτο δέδεικται μόνον. — *Eth. Eud.*, II, 8.

Mais la βούλησις a pour objet la fin [1]; or, la fin est toujours imposée à la volonté de l'être. L'être est mu par le désirable, qui s'impose à lui comme une fin. La volonté est l'appétit des êtres intelligents, l'appétit de l'intelligence, le désirable intellectuel lui est imposé. « Le désirable meut d'abord, la pensée meut ensuite à cause de lui, de sorte que le désirable est l'origine de la pensée... Le désirable meut sans être mu par la pensée qu'il excite [2]. » Ce désirable est le souverainement souhaitable, l'acte ineffable de l'intelligence « auquel est suspendu le ciel et toute la nature », l'acte pur. La volonté, le désir du bien n'est donc pas en la puissance de l'homme.

La seule chose qui soit en sa puissance est le choix éclairé ou προαίρεσις. L'acte qui précède la προαίρεσις est la délibération, βουλή. Le choix est un appétit qui vient après la délibération et la réflexion, un appétit réfléchi, ὄρεξις βουλευτική [3]. On ne délibère, on ne consulte que sur les choses possibles et contingentes, comme on ne choisit que celles-ci. Personne ne s'avise de délibérer sur les choses éternelles, sur le monde, sur le mouvement des astres, ou l'incommensurabilité du rapport de la diagonale au carré [4]. On ne délibère point sur les choses qui dépendent du hasard non plus que sur celles qui dépendent des autres hommes; ce sur quoi nous délibérons est cela même qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῖν. Le choix s'exerce sur l'objet de nos délibérations, et n'a par conséquent pour objet que les possibles. On peut désirer l'impossible, mais on ne choisit jamais une chose qu'on sait impossible. Par cela seul sont exclues de la matière du choix toutes les actions qui renferment en elles une impossibilité physique ou une impossibilité rationnelle. L'homme ne peut choisir de n'être pas soumis aux lois de la pesanteur ou de la mortalité, il ne

(1) Ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον. — *Eth. Nic.*, III, 2. — Βούλεται δέ γε μάλιστα τὸ τέλος. — *Eth. Eud.*, II, 10. — Cf. *Mag. Mor.*, I, 17.

(2) Τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν... Τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι. — *De Anim.*, III, 10.

(3) *Eth. Nic.*, VI, 2.

(4) *Eth. Nic.*, III, 3.

peut non plus choisir que le triangle n'ait pas ses trois angles égaux à deux droits. Le choix suppose donc que deux possibles sont en présence. Il suppose donc la contingence dans l'objet de l'action (1).

Mais cette contingence extérieure suffit-elle pour que le choix puisse s'exercer? Non, dit Aristote. Il faut encore que l'action soit contingente par rapport à nous, que rien ne nous oblige de choisir l'un des deux possibles plutôt que l'autre, que nous puissions nous-mêmes accomplir ou ne pas accomplir celui que nous choisissons (2). Le choix ne suppose donc pas seulement la contingence dans l'objet sur lequel il doit s'exercer, il la suppose encore dans le sujet qui l'applique.

Dans la série successive des êtres, les uns ne possèdent en eux-mêmes le principe d'aucun mouvement et ne sont mus que par l'extérieur; d'autres ont une puissance motrice, une spontanéité, mais les mouvements qu'ordonne cette spontanéité sont soumis tout entiers à l'appétit, et l'action de l'être qui possède la spontanéité s'accomplit avec la nécessité d'un syllogisme. « Chez l'animal, l'appétit tient lieu de la majeure; la sensation, ou en général l'intuition, de la mineure, l'action elle-même, de la conclusion. — « Il faut boire, dit l'appétit; voici la boisson, dit le sens, et aussitôt l'animal boit (3). »

Enfin la raison apparaît au-dessus de la sensation et avec la raison, le pouvoir de délibérer et de choisir (4). La mineure du syllogisme de l'action n'est plus abandonnée ici à la sensation ou à l'imagination, c'est l'esprit (νοῦς) qui la détermine et la détermine librement. La mineure du syllogisme est donc contingente et la conclusion, ou l'action, participe à la contingence de la mineure (5). Cette contingence dans l'action est le

(1) *Eth. Nic.*, III, 2; *Mag. Mor.*, I, 17; *Eth. Eud.*, II, 10.

(2) Τὰ μὲν δυνατὰ μέν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ'οὐκ ἐφ' ἡμῖν αὐτῶν ἡ γένεσίς ἐστιν, ἀλλὰ τὰ μὲν δία φύσιν, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἀν οὐδ' ἐγχειρήσειε βουλεύεσθαι μὴ ἀγνοῶν. — *Eth. Eud.*, II, 10.

(3) Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 494. « Ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τόδε τὸ ποτὸν, ἡ αἴσθησις εἶπεν, ἢ ἡ φαντασία, ἢ ὁ νοῦς, εὐθὺς πίνει. » — *De Anim. mot.*, VII. Cf. : *De Anim.*, III, 11.

(4) Τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν. — *Eth. Nic.*, VI, 1.

(5) *Anal. prior.*, I, 15.

privilège de l'homme. « La dernière puissance à laquelle arrive la nature, la plus haute, est la puissance active qui délibère entre deux partis opposés et qui se décide elle-même pour celui qu'elle préfère (1). » Et l'homme adulte seul possède ce privilège. L'enfant tient encore à l'animalité par tout son être, ce n'est qu'en devenant fort qu'il conquiert la pensée et le libre vouloir (2).

L'homme adulte est donc le seul qui possède, avec la προαίρεσις, le pouvoir de déterminer la matière de ses actions, et de réaliser les choses qu'il a choisies. Or, cette contingence intérieure, caractérisée par la raison, qu'est-ce autre chose que le libre arbitre? L'homme, pour mériter la louange ou le blâme, doit être le père de ses actions, comme il l'est de ses enfants (3). Or, il est incontestable que la louange ou le blâme s'applique justement aux actions humaines. L'homme est donc le principe de ses actes. Le vice dépend de nous comme la vertu (4). Si quelque nécessité extérieure forçait l'homme à réaliser ses actions, il n'en serait plus le principe; si quelque nécessité intérieure l'y obligeait, il n'en serait plus responsable. Dans ces deux cas les lois, les préceptes, les avis, les conseils seraient absurdes (5), car il est absurde de commander ou de conseiller quoi que ce soit à celui dont toutes les actions sont réglées d'avance infailliblement. Aristote renouvelle ici les arguments que Platon a mis dans la bouche de Protagoras. « Le choix est donc le principe de l'action, il en est la cause efficiente, non la cause finale, et c'est par lui que l'homme est le principe de ses actions (6). »

Mais ici une question se pose : si les actes de l'homme sont contingents non seulement dans leurs conditions

(1) Ravaisson, *Op. cit.*, I, p. 438. Βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζώων. *Hist. anim.*, I, 1.

(2) Ὄυτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ. — *Eth. Eud.*, II, 10.

(3) Ἀρχὴν εἶναι, γεννητὴν τῶν πράξεων, ὥσπερ καὶ τέκνων. *Eth. Nic.*, III, 7. — Δῆλον οὖν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν πράξεων ἐστὶ γεννητικός. — *Mag. Mor.*, I, 11.

(4) Ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. — *Eth. Nic.*, III, 5. — Ἐφ' ἡμῖν τὸ σπουδαίοις εἶναι καὶ τὸ φαύλοις. — *Mag. Mor.*, I, 19.

(5) *Mag. Mor.*, I, 9.

(6) Πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα... καὶ ἡ τοιαυτὴ ἀρχὴ ἄνθρωπος. — *Eth. Nic.*, VI, 2.

extérieures, mais encore dans leurs conditions intérieures; si non seulement le contraire de l'action choisie était possible au regard de l'intelligence, mais encore au regard des déterminations internes de l'être, si l'action n'arrive pas avec la nécessité d'un syllogisme catégorique, il y a de l'incertitude dans l'avenir et cette incertitude doit avoir des conséquences logiques.

En logique, de deux propositions contradictoires, si l'une est vraie, l'autre est fausse; si l'une est fausse, l'autre est vraie. Cette conséquence a lieu non seulement quand les deux propositions diffèrent en qualité et en quantité, mais encore quand elles sont toutes les deux singulières et que l'une affirme, tandis que l'autre nie la réalité d'un même événement (1). Ainsi de ces deux propositions : *Tout homme est blanc, quelque homme n'est pas blanc,* il y en a une qui est nécessairement fausse. De même, de ces deux propositions : *Socrate est blanc, Socrate n'est pas blanc,* il n'y en a qu'une de vraie, l'autre est nécessairement fausse (2). Peut-on transporter ces conclusions aux propositions singulières qui regardent l'avenir? Il me semble bien qu'entre ces deux propositions : *Il y aura demain une bataille navale, il n'y aura pas demain de bataille navale,* il y a la même opposition qu'entre ces deux autres : *Il y a eu hier une bataille navale, il n'y a pas eu hier de bataille navale.* Par conséquent, l'alternative est nécessaire et dès maintenant, à un point de vue purement logique, il semble bien que l'une des deux propositions est nécessairement vraie ou nécessairement fausse. Si la bataille navale se donne demain, il est vrai de dire aujourd'hui que la bataille navale sera, il est faux de dire qu'elle ne sera pas. Mais si, dès maintenant, l'une des deux propositions est nécessairement vraie ou nécessairement fausse, il s'ensuit bien que l'existence ou la non-existence de la bataille navale est nécessairement posée. Or, ce que nous venons de dire de l'existence ou de la non-existence d'une bataille navale pourrait se dire de l'existence ou

(1) *De Interpret.*, VI.
(2) *Ibid.*, VII.

de la non-existence de toute autre action contingente. Par conséquent, toutes les actions contingentes deviendraient par là nécessaires. Leur contingence ne serait qu'une apparence dont la spéculation logique montrerait bien vite l'inanité. « Si donc il est nécessaire que de toute affirmation et de toute négation, soit dans les universelles, soit dans les singulières, l'une soit vraie et l'autre fausse, il n'y a plus indétermination ni hasard dans les choses, mais tout arrive nécessairement. Il ne faut donc plus ni délibérer, ni agir. C'est là évidemment une conséquence absurde (1). »

Et de plus, dans cette hypothèse, que deviennent le hasard, la rencontre fortuite de deux séries d'actions qui ne vont pas vers le même but, que devient notre puissance sur nos actes, ce qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῖν, notre libre arbitre enfin?

C'est pourtant là l'objection la plus forte qu'un logicien puisse opposer au libre arbitre et à l'indétermination du choix. Cette objection, Aristote se l'est faite avec une intelligence parfaite de tous ses termes, et il la résout en faveur de la contingence et du libre arbitre. Le critérium de la vérité ne lui paraît pas être la suite abstraite des déductions logiques, mais au contraire l'expérience concrète. Or, l'expérience lui montre que le principe de certains événements futurs se trouve dans la délibération et dans l'action, qu'il y a de la contingence dans le monde. Il rejettera donc les prémisses dont les conséquences supprimeraient la contingence; il admettra que, pour les propositions singulières, il n'y aura pas dans l'avenir la même opposition que dans le présent ou dans le passé. Dans le présent, dans le passé, l'une des deux étant vraie, l'autre restera nécessairement fausse et *vice versa,* mais dans l'avenir, toutes les deux pourront à un égal degré être considérées comme vraies (2). Elles ont pour essence l'indétermination dans le futur et

(1) Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα ἄτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἕτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἢ ἐπὶ τῶν καθόλου λεγομένων ὡς καθόλου, ἢ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ, τὴν δὲ ψευδῆ, μηδὲν δὲ ὁπότερ' ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γινομένοις, ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης· ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι. — *De Interpret.*, IX.

(2) Οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις, ἢ ἀπόφασις ἀληθής. — *De Interpret.*, IX.

on ne peut les considérer à la fois comme futures, comme singulières et comme déterminées, sans contredire les termes mêmes de la question.

Ainsi on ne peut guère nier qu'Aristote ait cru à la puissance de l'homme sur ses actions, à un choix libre, impossible à déterminer et à prévoir. S'ensuit-il qu'il ait cru à une indifférence, à une indétermination absolue de la volonté, à cette puissance absurde à laquelle quelques-uns de nos contemporains réservent le nom de libre arbitre?

Il est incontestable d'abord qu'Aristote, comme Socrate, comme son maître Platon, a cru qu'il y a une tendance générale de l'homme vers le bien, tendance qui joue auprès de la raison humaine le même rôle que joue l'appétit auprès de la sensibilité animale (1). Cette tendance s'impose à nous; nous ne délibérons pas sur son existence, nous l'acceptons. C'est même à cette tendance générale qu'Aristote réserve, nous l'avons vu, le nom de volonté. De plus, l'homme est séduit par l'attrait du plaisir, sollicité par mille biens inférieurs. L'homme ne fait jamais le mal pour le mal (2), jamais il ne choisit une action mauvaise sans y être sollicité par l'appât d'un plaisir. Mais Aristote a constaté que, malgré notre connaissance du bien supérieur, nous pouvions choisir parfois le bien inférieur (3). C'est alors notre libre choix qui donne au bien inférieur la force qui lui manquait pour surpasser le bien supérieur. Il ne dit donc plus comme Socrate: κακὸς ἑκὼν οὐδείς, mais: Nous sommes nous-mêmes les auteurs de notre vice comme de notre vertu. Nous posons volontairement le vice et volontairement la vertu. Non que nous ne trouvions quelque avantage dans le vice, sans cela nous ne le choisirions pas, mais nous sommes d'autant plus mauvais que nous préférons les avantages du vice à ceux de la vertu. Nous connaissions aussi la vertu et ses avantages, mais c'est précisément pour cela que nous sommes plus blâmables. Notre responsabilité augmente en raison directe de la

(1) *De Anim.*, III, 10, 11.
(2) Βούλεται δ' οὐδεὶς ὃ οἴεται εἶναι κακόν. — *Eth. Eud.*, II, 7.
(3) *Eth. Nic.*, III, 5.

connaissance que nous avons de la malice de nos actes ou de leur bonté.

Ainsi Aristote n'admet pas une indétermination absolue de l'être, mais une indétermination relative. Nous venons de le voir, les choses qu'il regarde comme les conditions essentielles de l'acte libre sont : 1° la contingence de l'action, sa possibilité physique ou logique; 2° la connaissance des deux possibles et des raisons qui poussent à les accomplir, la délibération; 3° enfin le choix contingent, l'élection indéterminée d'un des deux possibles. Aristote n'ajoute pas l'effort, mais il est sous-entendu dans le choix. Quand nous accomplissons un des possibles après l'avoir élu, nous faisons évidemment ce que nous pouvons, et faire effort, c'est faire ce que l'on peut.

C'est surtout dans l'élection que paraît résider ce qui dépend de nous, ce qui est en notre pouvoir, τὸ ἐφ' ἡμῖν. Cette élection est une action singulière, non une notion; comme telle elle échappe aux lois fatales de l'intelligence; elle se distingue aussi des spontanéités vitales qui poussent l'animal avec une nécessité intérieure; elle se distingue encore de la volonté générale, du but de la vie. C'est donc une puissance moyenne qui ne s'exerce ni sur le commencement ni sur la fin. Le commencement absolu de nos actions est la racine même de notre existence et de notre vie, et par conséquent nous échappe; la fin dernière qui nous attire nous échappe également. Mais, dans cette région moyenne du choix, la raison nous guide toujours. La sphère étroite de l'élection est la même que celle de la délibération, de la réflexion. Il ne peut y avoir choix que là où il y a balance des raisons pour et des raisons contre; aussi l'homme, qui est le seul être qui raisonne, est-il le seul qui délibère et qui choisisse.

Mais la raison est une puissance fatale, entièrement déterminée; comment le choix échappera-t-il alors à la détermination et restera-t-il contingent? Par les passions, les affections sensibles de l'être. « L'activité de la volonté humaine a dans la passivité de la nature sa condition, sa matière; la source de nos actions, le foyer de la vie morale se trouvent dans cette partie de notre être qui

est capable de passion; elle est la matière à laquelle la fonction de l'immatérielle intelligence est de donner la forme. L'intelligence, avec la raison qui en dérive, mesure et règle la partie passive de notre âme; selon la belle expression d'Aristote, elle philosophe avec les passions ([1]). » C'est cette conciliation de la raison avec les passions qui constitue ce qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῖν. Nous pouvons donc quelque chose, que pouvons-nous? Élire sans doute un des deux possibles et le tirer du néant préférablement à l'autre malgré les plus solides raisons. Et notre pouvoir est si assuré aux yeux d'Aristote qu'il n'hésite pas à suspendre en sa faveur les règles de la contradiction logique et refuse de les appliquer aux actions singulières de l'avenir.

La métaphysique d'Aristote ne pouvait soulever aucune objection contre cette indétermination des futurs. Le dieu d'Aristote est un acte pur qui se pense éternellement lui-même et ne pense rien autre chose, de peur d'introduire en son être une part de puissance et de devenir qui altérerait la pureté de son acte. Il ne pense donc pas le temps; les choses du devenir sont pour lui comme n'étant pas; il ne sait pas le passé, il ne voit pas l'avenir. Il n'y a pas ici la contradiction entre la prescience et la liberté que les théologies futures s'efforceront de lever; la prescience est supprimée et rien ne s'oppose plus à la contingence. L'objection logique soulevée par Aristote n'est redoutable qu'à la condition d'être, pour ainsi dire, réalisée dans une connaissance actuelle. Qu'importe, en effet, que, des deux membres d'une alternative, l'un soit nécessairement vrai tandis que l'autre est nécessairement faux? Si personne ne peut dire quel sera le vrai, quel sera le faux, l'indétermination reste entière ([2]). Mais si une intelligence concrète connaît actuellement comme réel l'un des deux actes placés en balance, il est bien difficile de persister encore à

([1]) Συμφιλοσοφεῖ τοῖς πάθεσι, cité par Winckelman, *Histoire de l'Art*, II, 33. — Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Ar.*, t. II, p. 71. — Cf. Renouvier, *Conflit du déterminisme et du libre arbitre*, *Critiq. philos.*, 1879, t. II, p. 408.

([2]) Voy. Renouvier, *Essais de Critique générale. 1er essai : Logique*, 2e édit., t. II, p. 368-395.

considérer l'opposé comme véritablement possible. Aristote n'admet pas la prescience et supprime la partie redoutable de l'objection.

Mais si la métaphysique d'Aristote ne soulève pas d'objection grave contre le libre arbitre, en est-il de même de sa physique? Cicéron range Aristote parmi les philosophes qui ont cru à la nécessité (1). Cicéron s'est-il laissé tromper par des apparences, comme il lui arrive trop souvent, ou a-t-il fondé son opinion sur une certaine partie de la doctrine aristotélique? Quels sont en effet les traits essentiels de la physique d'Aristote?

A un bout du monde la matière indéterminée, le premier en puissance, se met en mouvement, attirée vers l'acte pur, et les êtres naissent de son évolution. Tout subit l'attrait du premier moteur immobile, les minéraux par leur forme, les végétaux par leur entéléchie vivante, les animaux par leur appétit, l'homme enfin par sa volonté. Les cieux surtout subissent directement l'attraction du premier moteur; dans leur devenir éternel et leur incorruptible mobilité, ils communiquent au reste du monde des corps l'attrait qu'ils reçoivent. Les astres ont donc une influence directe sur tous les corps de l'univers, et Aristote parle quelque part de « la nécessité qui vient des astres, ἡ ἀπὸ τῶν ἀστέρων εἱμαρμένη (2); » le corps de l'homme ne saurait en être exempt. Il subit aussi le contre-coup des mouvements célestes.

De plus, ce qui forme la partie la plus haute de son intelligence et de sa raison, le νοῦς ποιητικός, tient encore au premier moteur, que cet esprit soit une irradiation substantielle de l'acte pur ou simplement la forme la plus élevée de l'attrait qu'il exerce. Ainsi tout dans l'homme est soumis aux lois universelles de l'attrait divin; sa volonté le pousse nécessairement au bien, son intelligence l'illumine nécessairement des rayons du vrai, son corps est emprisonné dans le *fatum* corporel. Que reste-t-il donc à la libre puissance de l'indétermination contingente? Il semble bien que Cicéron ait eu raison.

(1) *De Fato*, XVII. — Leibnitz dit à ce propos : « Je crois que Cicéron se trompe à l'égard d'Aristote. » *Ess. de Théod.*, 2e partie, 331.
(2) *Problem. ined.*, 16. — Éd. Didot, t. IV, 1re partie, p. 293.

Cependant, c'est ce mélange même de nécessités diverses qui permet à Aristote d'admettre la contingence des actions humaines. Ce mélange, en effet, constitue notre être et ce mélange crée en nous des oppositions. Ces oppositions sont en nous, viennent de nous, dépendent de nous; elles constituent ce τὸ ἐφ' ἡμῖν dont nous cherchions le sens tout à l'heure. La contradiction entre l'intelligence et la volonté, entre les désirs supérieurs et les appétits inférieurs engendre en nous une contingence, une indétermination où les uns et les autres sont tour à tour vainqueurs et vaincus. Et cette contradiction constitue si bien notre essence que détruire la contingence qui en résulte serait nous anéantir nous-mêmes.

Ainsi, pour Aristote comme pour Platon, comme pour l'antiquité tout entière, sauf Epicure, la contingence et l'indétermination des actes n'est pas un pouvoir dont il y ait lieu de s'enorgueillir. Nous sommes supérieurs aux animaux à qui manque cette indétermination, mais nous ne leur sommes supérieurs que par les déterminations plus nombreuses que nous possédons. Si à leurs déterminations ne se mêle pas l'indétermination dans les actes, c'est qu'ils ne peuvent se passer de cette certitude et de cette détermination. Nous possédons de plus qu'eux la raison, et comme nous ne pouvons la posséder entière et parfaite, absolument en acte, il s'y mêle nécessairement de la matière, de la puissance, et par là de la contingence et de l'indétermination : Λογίζεσθαι καὶ βουλεύεσθαι ταὐτόν. L'idéal reste toujours au-dessus de la contingence et de l'indétermination, dans la sphère de l'action indéfectible et assurée, dans l'indépendance parfaite de l'être qui reste immobile au sein de sa béatitude et de son éternelle pensée.

CHAPITRE IV

Épicure

Le système philosophique d'Épicure s'explique par sa morale. — Le souverain bien est un plaisir du repos, une absence de douleur. — Les douleurs de l'âme sont plus à craindre que celles du corps. — La crainte. — Épicure, pour supprimer la crainte des dieux, emprunte sa physique à Démocrite. — Il ne peut accepter la nécessité. — Pour former le monde, il imagine le clinamen. — L'homme est libre. — Doctrine d'Épicure sur les propositions singulières qui regardent l'avenir. — M. Guyau et le libre arbitre dans Épicure. — Argumentation de M. Guyau. — « Observation fondamentale d'Épicure. — L'effort nous prouve que nous sommes le principe de notre mouvement. — En vertu du principe de causalité, les atomes doivent posséder ce que possèdent l'homme et les animaux. — Il induit l'indéterminisme des atomes de l'observation psychologique. » — Réponse : Épicure ne fait que constater l'accord des données de la conscience avec l'indéterminisme atomique. — Il déduit la liberté de la volonté de l'indétermination de l'atome. — Dans la nature il y a des lois certaines. — L'atome n'a pas pour cela perdu la faculté de dévier. — Les déviations étant insensibles restent inaperçues, c'est-à-dire nulles aux yeux d'Épicure. — L'effort s'explique par les différences spécifiques des atomes. — Le libre arbitre se distingue-t-il du hasard ? — Épicure distingue le choix du hasard. — Cependant le fond du libre arbitre n'est autre chose que le hasard.

Aristote a découvert parmi les conditions de l'acte moral l'idée d'un commencement d'action qui doit se trouver dans l'agent. L'homme doit être le père de son action pour en être responsable. Aristote a découvert aussi dans l'homme un attrait général invincible vers le bien, mais l'homme est le maître de choisir ses actions particulières, et le Stagyrite se prononce hardiment pour la contingence des futurs.

Épicure est aussi conduit à l'idée du libre arbitre par des considérations morales. C'est d'ailleurs dans sa morale qu'il faut chercher la clef de tout sa philosophie. C'est en vue de la pratique, il le dit lui-même, que tout le système a été construit (1). La physique a été conçue

(1) Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως, εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτ' αὐτοτελῶς νομίζειν δεῖ εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. — Épic. *ap*. Diog. Laerte, X, 85.

pour étayer la morale et la canonique à son tour pour justifier la physique. Tout est moral dans cette philosophie et il est remarquable qu'on ne puisse expliquer que par la finalité une philosophie qui la nie.

Quel est donc le but d'Epicure? Comme tous les fondateurs antiques de systèmes de morale, il veut conduire l'homme au souverain bien. Or, le souverain bien se confond pour lui avec le plaisir; ce plaisir n'est pas le plaisir en mouvement des Cyrénaïques, qui enveloppe l'effort et par conséquent la peine, mais un plaisir du repos, stable, affermi, par conséquent durable, éternel, et qu'aucune inquiétude ne vient troubler (1). Ce plaisir du repos ne contient en lui-même rien de positif, il n'est qu'une négation, la négation de la douleur. La vie, telle que se la fait la plupart des hommes, n'est qu'un perpétuel mouvement, par conséquent un effort continuel, une douleur de tous les instants. Vivre sans douleur, c'est vivre heureux, c'est aussi vivre en repos. Le plaisir est donc caractérisé par l'absence de douleur et se définit une apathie, une indolence, ἀπάθεια (2), *indolentia* (3), ἀπονία (4).

Donc, apprendre à l'homme à se délivrer de ses douleurs, ce sera lui apprendre à vivre heureux. Quelles sont les douleurs de l'homme? Elles sont de deux sortes, les douleurs du corps et celles de l'âme. Celles du corps se guérissent par la médecine et la patience. Elles sont d'ailleurs peu redoutables : vives, elles cessent bientôt; longues, elles sont légères (5). Elles ne durent que le temps pendant lequel les organes sont en mauvais état, tandis qu'au contraire les douleurs de l'âme peuvent, grâce à l'imagination et à la mémoire, non seulement attrister le présent, mais assombrir le passé et empoisonner l'avenir. Ces dernières sont donc beaucoup plus à craindre que les premières. C'est des douleurs de l'âme qu'il faut surtout travailler à nous affranchir.

(1) Diog. Laerte, X, 136. — Cicéron, *Acad. prior.*, II, 42.
(2) Diog. Laerte, X, 131.
(3) Cicéron, *De Finib.*, I, 11.
(4) Diog. Laerte, X, 136.
(5) *Id.*, X, 140.

Or, en quoi consistent ces douleurs? Dans la représentation des maux passés, dans l'anticipation des douleurs futures, dans la crainte (1). La crainte, voilà, à vrai dire, le plus grand des maux dont souffre l'âme. Et que craint-elle? Elle craint la mort, elle craint les phénomènes célestes, surtout elle craint les dieux, ces dieux dont la volonté arbitraire peut à chaque instant lui enlever la fortune, la santé, le plaisir suprême, le calme du sage, l'ataraxie.

La principale préoccupation d'Épicure sera donc de détruire la croyance à la providence des dieux, à l'immortalité de l'âme (2), de dissiper le mystère qui enveloppe les phénomènes célestes (3). Pour cela, il faut construire une physique. Parmi les anciens systèmes, celui de Démocrite se présentait, niant les dieux, expliquant tous les phénomènes de la nature par un mécanisme, enlevant à l'âme toute survivance personnelle (4). Il se prêtait merveilleusement aux besoins d'Épicure. Le système de Démocrite devait en outre comprendre une morale dont il ne nous reste que des fragments, et cette morale ne paraît pas différer beaucoup de celle qu'Épicure voulait fonder. Ce fut donc la physique de Démocrite que notre auteur emprunta, ce qui justifie le mot de Cicéron : « *In physicis totus est alienus* (5). »

Mais il ne put la conserver tout entière. En effet, dans le système mécanique de Démocrite, tout est lié, nécessairement enchaîné. La nécessité a donné aux atomes l'impulsion première et tous les événements du monde ne sont que la conséquence nécessaire de ce premier choc. Mais si une nécessité invincible gouverne le monde, n'y a-t-il pas là pour l'homme une source nouvelle de craintes et de terreurs? Qui sait ce qu'a ordonné de nous cette inflexible nécessité? Ne pouvons-nous pas tout craindre de ce pouvoir inconnu et formi-

(1) Diog. Laerte, X, 122.
(2) Épic. *ap.* Diog. Laerte, *Lettre à Ménécée.*
(3) *Ibid., Lettre à Pythoclès.*
(4) *Ibid., Lettre à Hérodote.*
(5) Cicéron, *De Finib.,* I, 6.

dable? Cette crainte nouvelle est même plus terrible que la crainte des dieux, car « il valait mieux croire les fables sur les dieux qu'être asservi à la fatalité des physiciens. La fable en effet nous laisse l'espérance de fléchir les dieux par des prières, la nécessité est inexorable (1). »

Épicure supprimera donc l'inexorable nécessité. Mais alors comment se formera le monde? Il semble que Démocrite avait admis dans les atomes une certaine pesanteur spécifique (2) où on pouvait trouver une cause de variation de vitesse, par conséquent une cause de rencontre pour les atomes. Mais Aristote avait démontré que, dans l'hypothèse de l'existence du vide, les atomes devaient tomber avec des vitesses égales (3), par conséquent sans jamais se rencontrer. Épicure admet cette conséquence (4). De plus, même avec l'hypothèse de vitesses inégales dans les atomes, la nécessité qu'Épicure veut bannir du monde y serait encore restée. Que le mécanisme ait en lui-même le principe de son mouvement ou qu'il le reçoive d'ailleurs, le mouvement est également nécessaire. Pour éviter toutes ces difficultés, Épicure tente un coup désespéré. Il imagine ce *clinamen* insensible, ces déclinaisons menteuses, « *commentitias declinationes* (5), » comme les appelle Cicéron, par lesquelles, dans un temps indéterminé, l'atome s'écarte lui-même de la parallèle d'une manière insensible (6), et peut ainsi s'avancer vers d'autres atomes, les rencontrer, rebondir pour en choquer de nouveaux qui ont aussi décliné et former avec eux l'univers que nous voyons.

A la place du déterminisme universel, de la nécessité inexorable, Épicure a mis un indéterminisme universel. Qu'on ne lui dise pas qu'il a ainsi rendu la science

(1) Épic. *ap.* Diog. Laerte, X, 134.

(2) Voir sur ce point une intéressante discussion dans la thèse de M. Liard : *De Democrito philosopho,* et le commentaire des fragments de Démocrite par Mullach.

(3) *Physic.,* IV, 8.

(4) Diog. Laerte, X, 61. — Lucrèce, II, 221-242.

(5) *De Fato,* XI, XX. — Cf., *ibid.,* X : Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem putat.

(6) Voy. Ravaisson, *Métaph. d'Aristote,* t. II, p. 91, note.

impossible, il répondrait qu'il veut faire l'homme heureux et non pas savant, que la science n'est qu'un moyen dont la morale est la fin (1), que sa morale est vraie et par conséquent que son système scientifique, indispensable à sa morale, doit aussi être vrai. L'homme n'est plus maintenant asservi à aucune sorte de nécessité, il possède cette volonté arrachée aux destins, *fatis avolsa voluntas,* dont parle Lucrèce, il peut donc éviter les malheurs futurs par une déviation qui reste toujours en son pouvoir. Rien ne l'enchaîne, rien ne l'asservit, il peut se faire à lui-même son bonheur ou son malheur, donner à sa vie le prix qu'il veut. Il est affranchi de la crainte des dieux : ces dieux vivent dans leur Olympe en épicuriens égoïstes; les phénomènes célestes peuvent s'expliquer comme les phénomènes qu'il voit tous les jours se réaliser autour de lui. Il peut toujours d'ailleurs éviter les événements, leur échapper, il peut échapper aussi à la douleur, vivre heureux, il est libre.

On conçoit l'immense soulagement que procura une pareille doctrine à des âmes courbées depuis si longtemps sous le joug de tristes superstitions. Ce fut parmi les disciples d'Épicure comme un long cri de délivrance dont Lucrèce n'était que l'écho quand il saluait Épicure du nom de dieu. *Deus ille fuit, Deus, inclute Memmi* (2). Mais s'il a eu des admirateurs enthousiastes, Épicure a rencontré aussi des détracteurs. Cicéron déjà trouvait son système incapable de soutenir la discussion. Du temps d'Horace, bien peu des adversaires de l'épicurisme savaient rendre hommage à la pureté de la vie de son fondateur et à la réelle élévation morale de ses préceptes; durant tout le moyen âge jusqu'au XVIIe siècle, le nom d'Épicurien fut presque une injure. Puis, la réaction est venue, Gassendi a consacré deux ouvrages considérables à réhabiliter Épicure, à exposer et à défendre sa doctrine. De notre temps, on lui fait aussi beaucoup d'honneur. Un livre récent et fort remarqué lui attribue

(1) Τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν ὅπως μήτ' ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν. — Épic. *ap:* Diog. Laerte, X, 128.

(2) Lucrèce, V, 8. — Cf. Cicéron, *Tuscul.*, I, 21 : Venerantur ut deum.

une doctrine complète du libre arbitre [1]. Il est vrai que l'Académie des Sciences morales, par l'organe de son rapporteur, faisait ses réserves sur ce point même au moment où elle récompensait l'auteur. M. Guyau a depuis ajouté de nouveaux développements à ce chapitre de son mémoire. Il nous faut à notre tour déterminer la vraie doctrine d'Épicure.

Nous avons déjà constaté sa répugnance à admettre une nécessité dans le monde. Tout ce qui, de près ou de loin, tendrait à établir la nécessité est exclu de son système; il nie la providence et la divination [2]. Il renouvelle la théorie d'Aristote sur les futurs contingents. « Après Aristote, dit M. Ravaisson, Épicure oppose, au nom du hasard et de la liberté, une exception à l'axiome universel qui est la première loi de la raison. Après lui il soutient que de deux propositions contradictoires, il n'est pas nécessaire que l'une des deux en particulier soit vraie ou fausse, parce que d'une décision du libre arbitre non encore effectuée on ne peut rien dire et rien savoir à l'avance [3]. » En effet, « si des deux membres de l'alternative l'un est vrai de toute éternité, celui-là est aussi certain, et, s'il est certain, il est aussi nécessaire [4], » de sorte que l'existence de la nécessité est liée à la détermination des futurs. Épicure conclut donc que les futurs sont indéterminés et qu'il y a place dans le monde pour la contingence et la liberté.

Devons-nous cependant aller aussi loin que M. Guyau et trouver dans Épicure une doctrine du libre arbitre « parfaitement raisonnée »?

L'opinion de M. Guyau s'appuie surtout sur des passages divers de Lucrèce qui se trouvent entre le vers 250 et le vers 300 du livre II. — M. Guyau expose ainsi la suite des pensées d'Épicure qu'il retrouve dans Lucrèce.

(1) *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, par M. Guyau. Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques; in-8°, Paris, Germer-Baillière, 1881.

(2) Cicéron, *De Nat. deor.*, I, 20. — Diog. Laerte, X, 135.

(3) Cicéron, *De Fato*, IX; *de Nat. deor.*, I, 19, 199; *Acad.*, IV, 13. (Note et texte de M. Ravaisson: *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, t. II, p. 106.)

(4) Cicéron, *De Fato*, X.

Pour que les atomes se rencontrent, la pesanteur ne suffit pas, il faut une autre force. Mais où trouver cette force? — Ici Épicure fait appel à l'expérience intérieure : il cherche en nous le principe de mouvement qui, transporté au fond de toutes choses, donnera enfin l'explication cherchée.

« L'observation d'où part Épicure, c'est que nous distinguons en nous-mêmes deux sortes de mouvements impossibles à confondre, le mouvement contraint et le mouvement spontané. *Être mu* n'est pas tout; nous savons aussi par expérience ce que c'est que *se mouvoir*. Nous sommes avertis de l'un par un sentiment tout différent de celui qui nous révèle l'autre. « C'est de la » volonté de l'esprit que le mouvement procède d'abord; » de là il est distribué par tout le corps et les membres. » Et ce n'est plus la même chose que quand nous mar- » chons sous le coup d'une impulsion, cédant aux forces » supérieures d'un autre et à une contrainte violente. » Car, en ce cas, il est évident que toute la matière de » notre corps marche et est entraînée malgré nous, » jusqu'à ce qu'elle ait été refrénée à travers les membres » par la volonté. Ne voyez-vous pas alors, quoique » souvent une violence extérieure nous pousse, nous » force à marcher malgré nous et nous entraîne en nous » précipitant, ne voyez-vous pas que cependant il y a » dans notre cœur quelque chose qui peut lutter contre » elle et se dresser en obstacle? A son arbitre, la masse » de la matière est aussi forcée parfois de se fléchir à » travers les membres, à travers les articulations; » poussée d'abord en avant, elle est refrénée, et, ramenée » en arrière, elle est réduite au repos (1). »

(1) Lucrèce, II, v. 269 :

Ut videas initium motûs à corde creari,
Ex animique voluntate id procedere primùm,
Inde dari porro per totum corpus et artus.
Nec simile est ut quum impulsi procedimus ictu,
Viribus alterius magnis magnoque coactu :
Nam tum materiam totius corporis omnem
Perspicuum est nobis invitis ire rapique,
Donec eam refrenavit per membra voluntas.
Jamne vides igitur, quamquam vis extera multos
Pellat, et invitos cogat procedere sæpe,

» Une seconde preuve de l'opposition entre le mouvement volontaire que nous révèle l'effort, et le mouvement fatal des organes, c'est, suivant les épicuriens, le contraste qui existe parfois entre l'élan immédiat de la volonté et son exécution plus lente dans la matière rebelle : tous les êtres animés en sont un exemple. « Ne » voyez-vous pas, quoique la carrière soit devant lui » ouverte en un instant, que l'impétuosité ardente du » coursier ne peut s'élancer aussi soudainement que le » désire l'âme même? C'est que toute la masse de la » matière, à travers le corps entier, doit être recueillie, » rappelée dans tous les membres pour qu'une fois » rassemblée elle puisse suivre l'élan de l'esprit (1). »

» Voilà les faits d'expérience intime invoqués par Épicure, et qui nous obligent à reconnaître en lui, de la manière la plus inattendue, un prédécesseur de Maine de Biran.

» Maintenant, de ces faits observables, par une induction fondée sur le principe de causalité, Épicure va passer à la considération de l'univers. Il n'y a rien sans cause, et quelque chose ne peut pas venir de rien, voilà le principe. Donc le pouvoir qui est en nous doit avoir sa cause et se retrouver dans les germes des choses, dans les « semences de vie » ou atomes; donc il ne faut plus se représenter les atomes comme inertes et morts, mais comme portant en eux la puissance de se mouvoir. « *C'est pourquoi dans les germes des choses il faut* » *avouer qu'il existe également, outre le choc et outre la* » *pesanteur, une autre cause de mouvement,* de laquelle » nous est venue à nous-mêmes cette puissance qui nous

Præcipitesque rapit; tamen esse in pectore nostro
Quiddam, quod contrà pugnare obstareque possit;
Cujus ad arbitrium quoque copia materiaï
Cogitur interdum flecti per membra, per artus,
Et projecta refrenatur, retroque residit?

(1) Lucrèce, II, v. 263 :

Nonne vides etiam, patefactis tempore puncto
Carceribus, non posse tamen prorumpere equorum
Vim cupidam tam de subito, quam mens avet ipsa?
Omnis enim totum per corpus materiaï
Copia conquiri debet, concita per artus
Omnes, ut studium mentis annixa sequatur.

» est innée, car de rien nous voyons que rien ne peut » sortir ([1]). »

Toute cette argumentation de M. Guyau est peu conforme au sens de Lucrèce et ajoute aux paroles du poète. Voici l'argumentation de Lucrèce : Les atomes se rencontrent et ils ne peuvent se rencontrer qu'en déviant, ils dévient donc; cela est prouvé du vers 216 au vers 250 :

Quare etiam atque etiam paullum inclinare necesse est
Corpora (v. 243).

La déviation est nécessaire au système, donc elle existe : l'argument est complet. Mais en voici un nouveau : Ce qui prouve encore cette déviation, c'est le fait de la volonté. « S'il n'y a pas un principe qui rompe les chaînes du destin et empêche la cause de suivre la cause à l'infini, d'où vient sur la terre aux animaux, d'où vient cette libre volonté arrachée aux destins ([2])? » Puisque cette volonté existe et que rien ne se fait de rien, il faut bien que l'indétermination existe aussi dans le mouvement atomique.

Y a-t-il là « l'induction fondée sur le principe de causalité », par laquelle, d'après M. Guyau, Épicure aurait conclu de l'indéterminisme volontaire à l'indéterminisme universel? — Nous ne saurions l'admettre. Ajouter une preuve à une autre, ce n'est pas faire une induction. Épicure constate simplement que l'indéterminisme atomique se trouve d'accord avec l'indéterminisme que nous constatons dans les actes volontaires. Il se sert de cet accord pour renforcer sa première preuve. Et cela est si vrai que la notion du libre arbitre, telle que la conçoit Épicure, est bien plutôt déduite du clinamen

([1]) Lucrèce, II, 284 :

Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est
Esse aliam, præter plagas et pondera, causam
Motibus, undè hæc est nobis innata potestas :
De nihilo quoniam fieri nil posse videmus.

Guyau, *op. cit.*, p. 77.

([2]) Lucrèce, II, 254 :

Principium quoddam quod fati fœdera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur;
Libera per terras unde hæc animantibus exstat,
Unde est hæc, inquam, fatis avolsa voluntas?

sans cause des atomes qu'elle ne se trouve dans l'expérience. Pour Épicure comme pour quelques contemporains, le libre arbitre est un absolu, un commencement sans cause et inexplicable ([1]). Or, Épicure attribue cette liberté non seulement aux hommes, mais aux animaux *(animantibus)*. Il confond la spontanéité avec la liberté et M. Guyau n'est pas sans avoir fait la même confusion. Évidemment il faut qu'un philosophe soit fortement emporté par l'esprit de système pour accorder aux animaux le même libre arbitre qu'il accorde à l'humanité, et rien dans l'expérience ne peut l'y autoriser. Mais il faut avouer que l'expérience ne contredit pas formellement cette idée. Or, c'est une règle d'Épicure que « tout ce que les sens ne contredisent pas est vrai ». D'ailleurs, les mouvements spontanés de l'animal, de même que les mouvements volontaires de l'homme, échappent souvent à la prévision et par là s'accordent avec le clinamen atomique indispensable au système afin d'éviter le dogme de la nécessité. Ils s'expliqueront donc par ce clinamen et participeront à son indépendance absolue. Ce n'est pas là une induction psychologique, mais une déduction physique. Le clinamen n'est pas induit de notre liberté, c'est bien plutôt l'indéterminisme absolu de la volonté qui est déduit de l'indéterminisme de l'atome.

En quoi consiste donc la liberté de l'atome? Elle consiste essentiellement dans une indétermination absolue; l'atome décline sans raison; il rencontre un autre atome qui, lui aussi, a décliné sans raison. Leur rencontre est un produit de leur indétermination, un pur hasard par conséquent. Le monde est donc bien, pour Épicure, l'effet du hasard, puisqu'il ne résulte que de ces hasardeuses rencontres. Si Épicure croit en outre, dans le sens où le veut M. Guyau, que les combinaisons atomiques ont toujours et à chaque instant la faculté de dévier, rien dans le monde n'est réglé ni ne peut l'être; rien ne peut être par conséquent ni prévu ni

([1]) Cicéron, *De Fato*, XI.

connu, il n'y a connaissance que du présent. Les anticipations que nous pourrons faire sur l'avenir d'après les expériences passées pourront toujours être trompeuses.

Mais telle ne semble pas être l'idée d'Épicure. Il croit bien plutôt que tout est réglé, déterminé dans le monde des choses non vivantes, dans la nature. M. Ravaisson cite à ce propos plusieurs vers de Lucrèce qui le prouvent surabondamment. « Tout naît de semences certaines, toutes choses croissent peu à peu par des semences certaines, etc. (1). » On y peut joindre encore celui-ci où se trouve reconnue l'invariabilité des lois physiques : « Tous les animaux conservent les différences de leurs espèces selon une loi certaine de la nature (2) ; » et ces autres où Lucrèce affirme que « la divinité sainte ne peut élargir les limites du destin, ni s'efforcer contre les lois naturelles » (3).

Mais suit-il de là qu'Épicure ait enlevé à l'atome, après la formation du monde, la faculté de dévier, comme semble le croire M. Ravaisson, de sorte que « tout ce vaste univers composé d'une infinité de mondes, obéit maintenant et obéira éternellement, dans son ensemble, aux lois de la nécessité » (4)? Il ne le semble pas. Aucun texte précis ne l'indique et l'existence du libre arbitre dans l'homme et les animaux semble bien prouver que la puissance de décliner subsiste toujours. Mais comment concilier cette opinion avec les textes que nous venons de citer sur les lois certaines de la nature?

(1) Lucrèce, I :

170 Seminibus quia certis quidque creatur.
174 Quod certis in rebus inest secreta facultas, etc.
189 Omnia quando
Paulatim crescunt, ut par est, semine certo.
204 Materies quia rebus reddita certa est.

Essai sur la Métaph. d'Arist., t. II, p. 92.

(2) Lucrèce, V, 922 :

Omnes (pecudes)
Fœdere naturæ certo discrimina servant.

(3) *Id.*, V, 310 :

Nec sanctum numen fati protollere fineis
Posse, neque adversum naturæ fœdera niti.

(4) *Essai sur la Métaph. d'Arist.*, t. II, p. 92.

Par une théorie empruntée à Épicure lui-même. La faculté de dévier est très petite [ἐλάχιστον [1], *tantum quod minumum* [2], *nec plus quam minumum* [3]], elle échappe aux sens [*ne... id res vera refutet* [4]] et ne peut produire, par sa petitesse même, que des effets insignifiants. Au commencement, quand tous les atomes étaient séparés, la moindre déviation dans un temps indéterminé et par là même aussi long qu'on voudra le supposer, a suffi pour former le monde; aujourd'hui que les atomes se sont réunis, soudés, accrochés, leur déviation insensible ne produira que des effets insensibles, et dès lors nuls, puisque les sens sont les seuls juges de la vérité des choses. D'un bout à l'autre d'une vie humaine, la loi naturelle règne en maîtresse et rien ne la change, les anticipations scientifiques peuvent se produire en toute sûreté; mais après une longue suite de siècles rien ne dit que les lois de la nature n'auront pas changé. Pourvu qu'elles ne changent pas durant sa vie, c'est la seule chose qui importe au sage épicurien; or, elles changent trop lentement pour qu'il s'en aperçoive et un changement inaperçu est un changement nul. Ce n'est pas de Maine de Biran, c'est d'Auguste Comte qu'il faut rapprocher Épicure. Parti comme lui de la sensation comme règle du vrai, Auguste Comte dit comme lui que les lois de la nature sont assurées, mais leur formule a cependant toujours quelque chose de provisoire et d'hypothétique.

Comment se réalise maintenant le libre arbitre humain? L'homme dans la doctrine est un composé d'atomes libres. Parmi ces atomes ceux qui forment l'âme sont plus subtils, plus coulants, plus déliés que ceux qui forment le corps; ils sont de forme ronde, semblables à ceux de l'air et du feu [5]. Le mouvement se transmet de l'un à l'autre avec une extrême rapidité, ce sont eux qui meuvent et animent le corps, eux aussi

(1) Cicéron, *De Fato*, X.
(2) Lucrèce, II, 220.
(3) *Ibid.*, II, 244.
(4) *Ibid.*, II, 246.
(5) Arist., *De Anim.*, I, 2; *De Respirat.*, IV, attribue cette doctrine à Démocrite; or, c'est à Démocrite qu'Épicure a emprunté sa physique.

qui le refrènent et l'arrêtent. De là l'antagonisme et l'opposition que Lucrèce a décrits entre l'élan de l'âme et la pesanteur du corps (1). Tous ces atomes, ceux du corps comme ceux de l'âme, ont le pouvoir de décliner; de toutes ces indéterminations composées résultera une action qui sera elle-même à chaque instant déterminée par les indéterminations composantes, mais indéterminée par rapport au passé et à l'avenir, de sorte que la volonté pourra changer d'instant en instant sans ordre, sans suite et sans raison.

N'est-ce pas dès lors le hasard qui règne dans l'homme comme dans le monde? Et n'a-t-on pas eu raison de dire que toutes les choses sont pour Épicure l'effet du hasard? M. Guyau ne le croit pas (2) et s'appuie sur un texte très expressif où Épicure distingue en effet formellement entre le hasard et ce qui dépend de nous. « La nécessité, écrit-il à Ménécée, la nécessité dont quelques-uns font la maîtresse de toutes choses, se ramène en partie au hasard, en partie à notre pouvoir personnel. En effet, d'une part la nécessité est irresponsable, d'autre part le hasard est instable; mais la liberté est sans maître, et le blâme, ainsi que son contraire la louange, l'accompagne naturellement (3). » Stobée dit encore : « Épicure distingue dans les causes la nécessité, le choix et le hasard (4). » Et Sextus Empiricus ajoute : « D'après Épicure, certaines choses arrivent par nécessité, d'autres par choix (5). »

Il est évident qu'Épicure a distingué entre le hasard et la liberté qui s'exerce par le choix. Entre rencontrer un homme parce qu'on le cherche et le rencontrer par hasard, il y a une telle différence que l'observateur le plus superficiel doit l'apercevoir. Épicure l'a donc vue et l'a exprimée. Mais faut-il lui en faire honneur? Il nous paraît au contraire que c'est une inconséquence de plus dans son système. Le fond de notre libre arbitre est bien le hasard, cela résulte de toute la doctrine, mais

(1) Voyez plus haut, p. 44.
(2) *Op. cit.*, p. 96.
(3) Diog. Laerte, X, 133, trad. de M. Guyau.
(4) Stobée, *Ecl. phys.*, éd. Heeren, I, 206, cité par M. Guyau, p. 96.
(5) Sext. Empir., p. 345, cité par M. Guyau, *ibid.*

l'apparence extérieure est celle du choix. C'est d'après cette apparence qu'Épicure distingue la προαίρεσις de la τύχη, le choix du hasard. Bien plus, cette distinction apparente se confond avec la vérité même, puisque, d'après lui, l'apparence est la même chose que la vérité. Mais qui ne voit que c'est là une contradiction complète avec le reste du système? Dans la vérité du système, le libre arbitre de l'homme, quoique résultant et composé, est dans son principe une action inexplicable, sans cause, il est vraiment ἀδέσποτον, il n'est possédé par rien et ne se possède pas lui-même. Aucun atome ne commande, aucun ne se concerte avec les autres, tous agissent, se heurtent et réagissent au hasard, et, s'il y a prévision, délibération, choix, ce ne sont que des apparences. La morale n'est guère possible dans ce système. Pour qu'il y ait morale, il faut qu'il y ait disposition, arrangement, détermination des moyens par rapport à une fin, prévision antécédente de cette fin. Or, rien de tout cela n'est possible avec l'indétermination absolue d'Épicure. Je ne puis partager vis-à-vis de cette invention les enthousiasmes qu'elle a fait naître, soit dans l'antiquité, soit de notre temps, je trouve plutôt que c'est un faible et pauvre expédient en faveur d'un système assez pauvre en lui-même et bien digne de son auteur.

Épicure n'a ni la profondeur de Chrysippe, ni la largeur de vues de Démocrite, ni la subtilité de Carnéade; c'est un sage aux désirs modérés, aux vues courtes, aux pensées sèches, avec une logique déductive très étroite [1]. Son style est nu, pauvre, sans éclat. Sa seule qualité est la clarté [2]. Il veut échapper à la nécessité, il imagine l'indéterminisme et s'en contente, tout heureux, croyant ainsi avoir sauvé sa morale. Il ne voit pas qu'il la ruine, en même temps que la science véritable. Toutes les théories d'Épicure paraissent ainsi inventées à diverses reprises pour réparer un système qui faisait eau de toutes parts. Les contradictions lui coûtent peu quand il s'agit de sauvegarder la morale.

(1) Inermis ac nudus est. — Cicéron, *De Finib.*, I, 7.
(2) Cicéron, *ibid.*, I, 5. — Diog. Laerte, X, 13.

Seule, cette partie du système vaut par elle-même. Elle représente une des manières de considérer le souverain bien. A ce titre elle est immortelle comme la sensibilité humaine. Tout ce qu'on peut louer dans Épicure est dans sa morale. Il a eu le mérite de comprendre, ou peut-être seulement de sentir, que la morale ne peut exister sans une liberté, sans un libre arbitre, que ce libre arbitre, pour être la cause du blâme et de la louange, devait être affranchi de toute détermination extérieure (1). Nous ne trouvons chez lui rien autre chose que l'affirmation du pouvoir de l'homme et même des animaux *(animantibus)*, de décliner quand ils veulent, selon leurs caprices. Il fait consister ce pouvoir dans une indifférence absolue dont l'apparence est un choix, dont le fond est le hasard, et cette puissance hasardeuse est déduite du clinamen atomique. L'expérience psychologique ne la donnait pas, mais la logique du système l'exigeait. Pour détruire la crainte, il faut supprimer la providence et la nécessité; le clinamen est la seule voie qui reste ouverte pour former le monde; l'indifférence absolue est donc la seule forme que puissent revêtir les actes volontaires des animaux et des hommes. Si, pour expliquer un système antique qui n'admet pas la raison, il était permis de se servir de la langue de Kant, on dirait : Pour Épicure, le clinamen est un postulat de la raison pratique, le hasard absolu, le libre arbitre inexplicable et l'incertitude de l'avenir sont des conséquences de ce clinamen. Il faut que la liberté existe, dit Kant, parce que le devoir existe. Il faut que l'homme soit libre, dit Épicure, parce qu'il est composé d'atomes, et tous les atomes sont libres parce que, afin de pouvoir supprimer la crainte, il faut enlever du monde la nécessité des physiciens aussi bien que les dieux du vulgaire.

(1) Diog. Laerte, X, 133. — Cf. Plutarque, *De Stoïc. repugn.*, XXXIV : Καίτοι ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἁμωσγέπως στρέφεται καὶ φιλοτεχνεῖ τῆς ἀϊδίου κινήσεως μηχανώμενος ἐλευθερῶσαι καὶ ἀπολῦσαι τὸ ἑκούσιον, ὑπὲρ τοῦ μὴ καταλιπεῖν ἀνέγκλητον τὴν κακίαν.

CHAPITRE V

Le Stoïcisme.

Le stoïcisme soutient contre l'épicurisme qu'il n'y a point de hasard, point d'effet sans cause. — La physique est la partie la plus importante du système. — L'éthique est une conséquence de la physique. — Les stoïciens adoptent le système de la nécessité. — La succession des choses est invariable. — Optimisme. — Providence physique non métaphysique. — Le monde est un être vivant et raisonnable. — Cosmologie stoïcienne. — L'εἱμαρμένη. — L'avenir est certain et déterminé. — Il peut donc être découvert. — Mais, s'il est immuablement fixé, les oracles ne servent de rien. — Discussion de Sénèque. — Chrysippe cherche cependant un milieu entre la nécessité de Démocrite et la contingence d'Épicure. — Discussion de Chrysippe sur les possibles. — Le possible a plus d'extension que le nécessaire. — La liberté est un but, non un moyen. — Liberté du sage stoïcien. — Les derniers stoïciens admettent plus d'indépendance que les premiers. — Conclusion.

Épicure finit, nous venons de le voir, par être obligé de tout abandonner au hasard. Sur ce point comme sur tous les autres, les épicuriens n'ont pas d'adversaires plus acharnés que les stoïciens. D'après ces philosophes, le hasard n'existe pas, c'est un mot vain dont nous couvrons notre ignorance. Quand nous disons, en effet, qu'un événement est produit par le hasard, c'est que nous ne savons pas expliquer les vraies raisons qui l'ont amené (1). Ainsi, par exemple, un laboureur prend sa bêche et va travailler. En creusant la terre il trouve un trésor. Nous disons que le trésor a été trouvé par hasard (2). Mais y a-t-il bien hasard, comme on le dit, c'est-à-dire quelque chose d'inexpliqué et d'inexplicable? Si le laboureur a creusé en cet endroit plutôt qu'en cet autre, il y a eu sans doute une cause et une raison; de même, celui qui a enfoui ce trésor avait eu ses raisons

(1) Τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον· ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν καὶ λανθάνειν ἡμᾶς ἐπὶ θάτερα τὴν ὁρμὴν ἀγούσας. — Chrys. *ap.* Plutarch., *De Stoïc. rep.*, XXIII.

(2) Cf. Alex. Aphrodis., *De Fato.*

pour le cacher et, s'il l'a caché en ce lieu, c'est parce que ce lieu lui présentait quelque avantage. D'ailleurs, quand même il ne pourrait pas dire pourquoi il a choisi cet endroit de préférence, cela n'empêcherait pas cette préférence d'avoir une cause ou une raison. Peut-être a-t-il senti, arrivé là, une fatigue plus grande, ou a-t-il craint d'aller plus loin de peur d'être surpris. Il y a eu telle cause que l'on voudra, mais il y a eu une cause, car rien n'arrive sans cause, c'est le grand axiome des stoïciens. Ainsi, ce qu'on nomme hasard n'est que la rencontre de deux séries de phénomènes dont chacune est déterminée. Si nous connaissions la loi de chacune des séries, l'ordre selon lequel elles se développent nécessairement, nous pourrions expliquer parfaitement leur rencontre. Deux hommes inconnus l'un à l'autre se croisent dans une rue : hasard, dit le vulgaire; raison, dit le philosophe. Si vous aviez connu les positions respectives de ces deux hommes à un moment donné, leur itinéraire, la vitesse de leur marche, vous auriez pu infailliblement prédire le lieu où ils devaient se croiser.

Ainsi, rien ne se fait par hasard; loin de dominer le monde et la volonté humaine, le hasard n'existe pas et ne peut pas exister. Le dogme fondamental de la philosophie du Portique est la croyance à la providence et à un ordre éternel établi dans le monde (1). Or, dans les choses ordonnées, il n'y a point de place pour le hasard. C'est ce que voulurent montrer les premiers stoïciens. Aussi la partie la plus importante de leur système était-elle la physique ou physiologie. Dans les comparaisons expressives dont ils se servaient et que Diogène Laerte nous a conservées (2), ils disaient : la philosophie ressemble à un animal dont la logique forme les os et les nerfs, l'éthique les chairs et la physique l'âme. Elle ressemble encore à un œuf : la logique est l'enveloppe, puis vient l'éthique et enfin la physique représente les parties les plus profondes; on peut aussi la comparer à un champ dont la logique serait la haie, l'éthique les

(1) Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικὸν, τέλειον ἢ νόερον ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ. — Diog. Laerte, VII, 147.
(2) VII, 33.

fruits, et la physique la terre et les arbres. Dans toutes ces comparaisons, c'est toujours à la partie essentielle et productive que la physique est assimilée. La morale n'est, pour les stoïciens, qu'une conséquence de leur théorie de l'univers. Cela se conçoit d'ailleurs : si la morale consiste à *suivre la nature,* il faut bien que la science, qui détermine la nature, l'explique et montre la place que l'homme y occupe, soit le fondement de la morale. La science est bien ici, comme chez Épicure, un moyen dont la morale est la fin, mais tandis que, pour Épicure, la morale, une fois trouvée, s'impose à la physique et la force à accepter certains dogmes préconçus, tels que celui de la négation de la nécessité, pour les stoïciens, la physique doit déterminer le contenu et la matière de la morale. C'est seulement chez les derniers stoïciens que les préoccupations morales finissent par faire presque entièrement disparaître les préoccupations scientifiques.

La physique donc, la science détermine quelle est la nature que l'homme doit suivre pour acquérir la vie heureuse et posséder le souverain bien. De cette seule position découlent des conséquences importantes pour la question qui nous occupe. Nous l'avons déjà dit, et nous serons obligés de le répéter encore, il n'y a science qu'à la condition que l'on considère les phénomènes comme réglés, ordonnés, déterminés, soumis à des lois fixes et immuables. Qu'un moraliste, comme Épicure, supprime cette immutabilité qui le gêne, rien de plus aisé à comprendre, mais le philosophe, qui étudie la nature et veut ensuite nous y soumettre, ne peut agir ainsi. Puisqu'il étudie la nature et qu'il veut y trouver des lois, il suppose l'existence de ces lois, leur permanence et celle de la nature. C'est le premier postulat du physicien. Et ses études ne font que confirmer la vérité de son postulat. Plus il avance, plus il aperçoit de régularité, d'ordre, de liaison dans les choses. Tous les jours le soleil se lève et se couche, les saisons se succèdent dans un ordre invariable (1); les animaux

(1) Diog. Laerte, VII, 151-152. — Sénèque, *Quæst. nat.*, VII, 1.

naissent d'animaux semblables ([1]), de sorte qu'une même universelle vie se perpétue et circule dans le monde ([2]). Tout est admirablement approprié à tout; l'animal trouve sans peine autour de lui l'herbe qu'il doit paître et l'eau qu'il doit boire; a-t-il besoin de se défendre contre un ennemi, la nature lui a fourni des armes : et comme toutes les parties de son corps sont admirablement appropriées à leurs fonctions! Les jambes servent à courir, l'œil à voir, l'oreille à entendre; tout est combiné, arrangé, ordonné de manière à ce que l'animal puisse vivre et vivre de son mieux. Tout dans la nature manifeste ainsi une sagesse souveraine et parfaite qui a disposé les choses pour le mieux. Ce monde est vraiment excellent et magnifique et le meilleur qui puisse être ([3]).

Ainsi, la simple considération de la nature a dû amener les premiers physiciens du Portique à reconnaître dans le monde : 1° une succession invariable, une détermination infaillible d'événements; 2° une préordination raisonnable et sage de toutes choses pour le mieux. La première de ces deux vérités avait déjà été reconnue par Héraclite, Démocrite, Anaxagore et tous les vieux physiciens de l'Ionie; Socrate, Platon, Aristote avaient découvert la seconde, mais ils avaient placé la cause souveraine de l'ordre du monde dans un Être supérieur et extérieur à l'univers. Les stoïciens n'atteignent pas à ces hauteurs, ils ne contemplent ni le Bien de Socrate et de Platon, ni l'Acte pur d'Aristote, ils ne sortent pas de ce monde, ils ne construisent pas une métaphysique, mais une physique ([4]). Ils n'en admettent pas moins une providence, πρόνοια, tout comme Socrate et Platon;

([1]) Diog. Laerte, VII, 158.

([2]) Ἐις ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς. — Chrys. *ap.* Diog. Laerte, VII, 138. — Stoïci enim volunt Deum sic per materiam decucurrisse quomodo mel per favos. — Cité par Ravaisson : *Essai sur le Stoïcisme.*

([3]) Sénèque (*Ad Lucil.*, XLV) approuve ces paroles de Platon dans le Timée : « Bonus est (Deus), bono nulla cujusquam boni invidia est. Fecit itaque quam optimum potuit. »

([4]) Voy. Ravaisson, *Essai sur le Stoïcisme,* p. 16, et *Essai sur la Métaph. d'Aristote,* t. II.

seulement cette providence reste enfermée dans la nature et la gouverne sans en être séparée.

C'est donc à la nature que les stoïciens attribueront la bonté providentielle, la vie du Bien, la pensée de l'Acte pur. Le monde sera pour eux un être vivant et raisonnable ([1]) qui fait toutes choses avec ordre et prévision ([2]). Son essence première est un feu, un feu artiste qui procède par ordre à la genèse des choses : πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. Ce feu s'est relâché, au commencement, de sa tension primitive, il a joué, et de ce jeu divin est né le second élément, l'eau ([3]). Le monde commence donc par un κατάκλυσμος; ensuite, par un relâchement nouveau, une partie de l'eau s'est solidifiée et est devenue terre, tandis que l'autre partie se changeait en vapeurs aériformes; alors les autres êtres ont apparu, les plantes, les animaux, les hommes. Les animaux viennent des plantes, les hommes des animaux, tout est dans tout et chaque semence produit avec ordre ce qu'elle doit produire. Puis le jeu divin cessera, la tension se rétablira, le monde disparaîtra dans le feu, ce sera l'embrasement universel : ἐκπύρωσις τοῦ κόσμου. Un déluge annonce la naissance du monde, un embrasement le termine, mais le feu divin se reprendra de nouveau à jouer, le monde renaîtra et les événements recommenceront à s'y dérouler encore dans l'ordre même où ils se seront accomplis déjà ([4]). Il y a donc un ordre dans la variabilité même; comme le retour de l'année fait la régularité de la succession des saisons, ainsi le retour dans le même ordre des mêmes périodes et des mêmes événements dans la grande année assure l'invariabilité des choses et l'éternelle immutabilité de Dieu. Le stoïcisme s'approprie toutes ces idées du vieil Héraclite.

([1]) Voy. Juste Lipse, *Physiol. st.*, II, 10.
([2]) Diog. Laerte, VII, 138-139.
([3]) Sénèque, *Quæst. nat.*, III, 15.
([4]) Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panætium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, quum humore consumpto, neque terra ali posset neque remearet aer; cujus ortus, aqua omni exhausta, esse non posset : ita reliqui nihil præter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus videretur. — Cicéron, *De Nat. deor.*, II, 46. — Cf. Sénèque, *Quæst. nat.*, III, 29.

Tout est donc réglé, fixé, déterminé dans le monde. Une providence immuable s'y exerce et n'y laisse aucune place au hasard. Les causes s'enchaînent aux causes (1) et forment la chaîne inflexible de la destinée (2). Les stoïciens ont les premiers, semble-t-il, établi une doctrine rigoureuse du déterminisme universel. La providence est la raison cachée des événements (3), le destin, le fatum, l'εἱμαρμένη en est la forme apparente. La parole (*fatum*) de la providence se révèle par la trame continue des événements. Tous se tiennent, tous se répondent; un seul changé change tous les autres; le sage ne peut remuer le doigt sans mettre en branle l'univers (4).

Cependant Leibnitz a raison quand il dit que « le *fatum stoïcum* n'était pas si noir qu'on le fait » (5). C'est une raison qui gouverne toutes choses et le destin n'est que la manière dont s'exerce le gouvernement de la raison. Ce *fatum* est l'ordre et la suite inévitables des causes.

Un passage de Cicéron nous apprend quelles sont les causes dont la trame forme le destin. « Ce sont des causes efficientes, non de celles qui produisent certainement une chose par leur force propre, comme le feu produit la flamme, mais de celles sans lesquelles une chose ne peut exister. Parmi celles-ci, il y en a qui portent en elles une certaine préparation de l'effet et aident par elles-mêmes à le produire, quoique cela ne soit pas absolument nécessaire, comme la conversation apporte une cause à l'amour, l'amour au crime. C'est de ce dernier genre de causes, enchaînées de toute éternité, qu'est formé le destin des stoïciens (6). » On voit par ce

(1) Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit. — Sénèque, *De Provid.*, V.

(2) Quid enim intelligis fatum? Existima necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpit. — Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 36.

(3) Καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος... Ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. — Diog. Laerte, VII, 149. — Ὀυδὲ τοὐλάχιστόν ἐστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἢ κατὰ τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν. — Chrysippe *ap*. Plutarque, *De Commun. not.*, XXXIV, et *De Stoïc. repugn.*, XLVII.

(4) Plutarque, *De Com. not.*, XII.

(5) *Essais de Théod.*, Préface, Erdmann, p. 470, *b*.

(6) Causarum igitur genera duo sunt : unum, quod vi sua id, quod sub eam

passage que la cause stoïcienne est plutôt une condition nécessaire qu'une véritable cause productrice, cependant l'efficience n'en est pas tout à fait absente, elle y est représentée par ces préparations, ces secours pour l'avenir [*præcursionem, adjuvantia*] dont nous parle Cicéron. Elle ne produit pas l'avenir, mais elle l'aide, le prépare, s'avance vers lui. Tout l'ordre extérieur de la destinée se réduit à un enchaînement d'événements nécessaires les uns aux autres; les seconds ne peuvent se réaliser sans les premiers, et ceux-ci portent avec eux et en eux la semence de l'avenir. Ainsi tout se tient, tout est lié, « le présent est gros de l'avenir et résulte du passé, » comme dira plus tard Leibnitz, et par conséquent : « Tout ce qui arrive est un pronostic de ce qui arrivera. Il n'y a aucun animal dont les mouvements et la rencontre ne prédisent quelque chose (1). » Rien ne peut fléchir les arrêts du destin, il ne peut se contredire lui-même et ce serait se contredire que de ne plus vouloir ce qu'il a une fois voulu (2). Tout est donc nécessaire, il n'y a dans le monde rien de contingent que par rapport à notre ignorance.

Mais le dieu qui a tout ordonné connaît les raisons qui doivent faire arriver telle chose plutôt que telle autre, il peut les révéler à ceux qu'il aime, le sage même peut, par la science, découvrir dans le présent les germes de l'avenir, la divination est donc possible (3). Chrysippe, nous dit Cicéron (4), avait écrit deux livres sur la divination. « S'il y a des dieux, disait-il, il y a aussi des

vim subjectum est, certo efficit, ut ignis accendit; alterum, quod naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit, ut, si quis æs causam statuæ velit dicere, quod sine eo non potest effici. Hujus generis causarum, sine quo non efficitur, alia sunt quieta, nihil agentia, stolida quodammodo, ut locus, tempus, materia, ferramenta, cetera generis ejusdem; alia autem præcursionem adhibent ad efficiendum et quædam afferunt per se adjuvantia, etsi non necessaria, ut amori congressio causam attulerat, amor flagitio. Ex hoc genere causarum ex æternitate pendentium fatum à Stoïcis nectitur. — Cicéron, *Topic.*, XV.

(1) Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 32.

(2) Sapientis quoque viri sententiam negatis posse mutari : quanto magis Dei ? — Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 36.

(3) Καὶ μὴν τὴν μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι. — Diog. Laerte, VII, 149. — Cf. Sen., *Quæst. nat.*, II, 32.

(4) *De Divin.*, I, 3.

gens qui peuvent prédire l'avenir (1). » L'avenir est donc certain, puisque les dieux peuvent le prédire, et nécessaire, puisqu'il est certain (2). Le stoïcisme refuse absolument d'admettre avec Aristote et Épicure que, de deux propositions contradictoires sur un événement futur, aucune des deux n'est vraie. L'une des deux est dès maintenant, disent-ils, ou nécessairement vraie ou nécessairement fausse (3).

Mais Carnéade objecta de bonne heure aux stoïciens que la divination ne pouvait servir de rien aux hommes s'ils ne pouvaient rien changer à l'avenir. « De quoi eût servi au consul Flaminius, dit Cicéron, d'obéir aux présages et aux auspices qui lui défendaient de combattre? En eût-il été moins vaincu? De deux choses l'une : ou son armée n'a pas péri par l'ordre du destin, ou, si elle a péri par l'ordre du destin, la même chose serait arrivée quand même il aurait obéi aux auspices (4). » — Sénèque se pose à peu près la même question en ces termes : « A quoi servent donc les expiations, les sacrifices, si les arrêts du destin sont immuables? » Et il répond ainsi : « N'y a-t-il pas des événements dont l'existence est suspendue par le destin et dont l'issue favorable est attachée aux vœux et aux prières des mortels? Dans ce cas, les vœux font partie du destin, loin de lui être contraires. Mais, dit-on, la chose doit arriver, ou ne pas arriver; si elle doit arriver, elle arrivera, quand même vous ne feriez point de vœux; si elle ne doit pas arriver, elle n'arrivera pas, en dépit des vœux que vous pourriez faire. Ce dilemne est faux parce qu'il y a un milieu dans l'alternative. Cela doit arriver, dis-je, mais si l'on fait des vœux. Cela aussi est nécessaire, répond-on, et compris dans le destin, que l'on fasse des vœux ou que l'on n'en fasse pas.

» En supposant que je me rende, que je dise : Oui, les vœux eux-mêmes sont compris dans l'ordre du destin; eh bien! il s'ensuivrait que ces vœux sont inévitables. Le

(1) *De Divin.*, I, 5; II, 17.
(2) Cicéron, *De Fato*, X.
(3) *Ibid.*
(4) Cicéron, *De Divin.*, II, 8.

destin porte qu'un tel sera savant, s'il étudie : mais le même destin a réglé qu'il étudierait, donc il étudiera. Un tel sera riche, s'il court la mer : mais ce même destin, qui lui promet l'opulence, veut aussi qu'il coure la mer; donc il la courra. J'en dis autant des expiations. Cet homme évitera le danger, s'il détourne par des sacrifices expiatoires l'effet des menaces du ciel. Mais ces actes expiatoires sont compris dans la destinée; il faudra donc qu'ils aient lieu [1]. »

On voit que Sénèque semble admettre d'abord que, dans une proposition conditionnelle, l'événement est suspendu à la réalisation ou à la non-réalisation de la condition; le destin admettrait alors une certaine ambiguïté, mais il se ravise tout de suite après et nous montre la réalisation de la condition comprise, elle aussi, dans l'ordre du destin, de sorte qu'aucune ambiguïté ne subsiste plus. Nous ne sommes donc pas indépendants. S'ensuit-il cependant que les stoïciens aient refusé tout pouvoir à l'homme?

Sénèque nous dit formellement, au même endroit, que, malgré le destin, quelque chose reste en notre pouvoir [2]. Cicéron nous dit aussi que Chrysippe a cherché un milieu [3] entre la nécessité de Démocrite et d'Empédocle et la contingence qu'admettaient les épicuriens et les académiciens. « Cléanthe même, le maître de Chrysippe, dit Leibnitz, quoiqu'il fût pour la vérité déterminée de certains futurs, en niait la nécessité.... Cicéron [4] a tâché de nous expliquer le milieu de Chrysippe, mais Juste Lipse a remarqué dans sa *Philosophie stoïcienne,* que le passage de Cicéron était tronqué, et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du philosophe stoïcien (*Noct. Att.* liber 6, c. 2); le voici en abrégé : Le destin est la connexion inévitable et nécessaire de tous les événements. On y oppose qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seraient nécessaires

(1) Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 35-38.
(2) Manente fato, aliquid est in nostro arbitrio. — *Ibid.*, 38.
(3) Chrysippus, tanquam arbiter honorarius, medium ferire voluisse. — *De Fato,* XVII.
(4) *De Fato,* XVIII, XIX.

et que les criminels, étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe répond que le mal vient de la première constitution des âmes, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement résistent mieux aux impressions des choses externes, mais que celles dont les défauts naturels n'avaient pas été corrigés par la discipline, se laissaient pervertir. Puis il distingue (suivant Cicéron) entre les causes principales et les causes accessoires, et se sert de la comparaison d'un cylindre dont la volubilité et la vitesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, au lieu qu'il serait retardé s'il était raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'âme a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve (1). » Toute la distinction de Chrysippe se résume dans la distinction d'une spontanéité intérieure et d'une nécessité extérieure; c'est en lui-même que le cylindre trouve la cause de la figure de son mouvement; si c'était un cône au lieu d'être un cylindre, la figure du mouvement serait changée. Il y a donc dans ce mouvement quelque chose qui dépend de lui.

Dans le texte même de Cicéron visé par Leibnitz se trouve une détermination plus complète de ce qui reste en notre pouvoir. Ce qui nous appartient, c'est l'*assensio,* l'assentiment de notre volonté, son accord avec les impulsions extérieures. « Ce n'est pas dans la volonté, mais dans le jugement de la volonté, dit Boèce, que les stoïciens font consister le libre arbitre, ni dans l'imagination, mais dans l'inclination de l'imagination; par cela même nous sommes les principes indépendants de nos actions (2). » C'est ainsi qu' « ils s'efforcent de maintenir le libre arbitre » (3). Mais « les seules choses qui dépendent de nous et de notre volonté sont celles que la force du

(1) *Théodicée,* IIe partie, 322.

(2) Non in voluntate, sed in judicatione voluntatis liberum constat arbitrium, et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis propensione consistit, atque ideo quarumdam actionum nos ipsi principia non sequaces sumus. — Boet. *In libr. de interpret.*, ed. sec., l. III, in-f°.; Basileæ, 1546, p. 360.

(3) Liberum voluntatis arbitrium custodire conantur. — *Id., ibid.*

destin achève et parfait par nous-mêmes et par notre volonté; car, disent-ils, notre volonté même ne dépend pas de nous, mais nous voulons et nous ne voulons pas tout ce que la nécessité du destin a commandé, de sorte que notre volonté paraît aussi dépendre du destin. Ainsi, certaines choses viennent de nous par notre volonté et ces choses s'opèrent en nous; la volonté elle-même est soumise au destin et nous agissons volontairement parce que la nécessité l'a commandé, nous agissons donc sous l'impulsion de la nécessité même. C'est ainsi que, changeant la signification du libre arbitre, ils s'efforcent de réunir et de concilier d'une manière impossible la nécessité et ce qui dépend de nous (1). »

D'autre part, Chrysippe, d'après Cicéron, a soutenu une longue discussion avec un des derniers représentants de l'école mégarique, Diodore Cronos, sur la nature des possibles. Diodore disait que le possible est ce qui est vrai ou ce qui doit l'être, *quod aut verum sit, aut verum futurum sit.* Dire cela, c'est soutenir que tout ce qui n'arrive pàs est impossible, il est par conséquent nécessaire que cela n'arrive point, par conséquent aussi le possible se confond avec le nécessaire. Chrysippe voudrait ne pas aller aussi loin et dit : « Toutes les choses qui peuvent être réalisées sont possibles, alors même qu'elles ne doivent pas se réaliser (2). » Plutarque lui attribue aussi la même opinion (3) et soutient que cette définition du possible n'est pas d'accord avec la doctrine du destin. Rien n'arrive en dehors des choses prévues par le destin, il n'y a donc de possible que ce qui doit

(1) Sed illa (dicunt) esse sola in nobis, et ex voluntate nostra, quæcumque per voluntatem nostram, et per nos ipsos vis fati complet ac perficit ; neque enim, inquiunt, voluntas nostra in nobis est, sed idem volumus idemque nolumus, quicquid fati necessitas imperavit, ut voluntas nostra quoque ex fato pendere videatur, ita quoniam per voluntatem nostram quædam ex nobis fiunt, et ea quæ fiunt in nobis fiunt, quoniamque voluntas ipsa ex necessitate fati est, et quæ nos nostra facimus voluntate, quia necessitas imperavit, ea ipsa impulsi facimus necessitate. Quare hoc modo significationem libri arbitrii permutantes necessitatem et id quod in nobis est conjungere impossibiliter et copulare contendunt. — *Id., ibid.*, p. 368.

(2) *De Fato*, VII, VIII, IX.

(3) Πᾶν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι, κἂν μὴ μέλλῃ γενέσθαι. — Plutarque, *De Stoïc. repugn.*, XLVI.

arriver, et toutes les choses qui ne se réaliseront pas sont en réalité impossibles. Il semble qu'en admettant ici comme possibles des événements qui ne se réaliseront pas, Chrysippe a voulu seulement faire quelques concessions au sens commun qui ne peut se résigner à considérer comme impossible tout ce qui n'arrive pas. Chrysippe se serait alors « radouci », comme disait Leibnitz de Spinoza. A-t-il vu, a-t-il établi comment ces possibles pouvaient être sans devoir être? Il ne le semble pas. C'est une objection qu'on élève sans cesse contre les stoïciens sans qu'ils paraissent y avoir répondu. Ce sera plus tard Leibnitz qui distinguera nettement entre le possible et le nécessaire, et qui marquera les raisons profondes de cette distinction, alors même que tout serait réglé, prévu d'avance et déterminé.

Les stoïciens ont donc admis un domaine de la possibilité plus vaste que celui du destin et de la nécessité. Notre destinée d'ailleurs ne nous est pas seulement imposée par les choses extérieures, elle nous vient aussi de nous-mêmes, de ce que nous sommes. Le sentiment de cette spontanéité intérieure est le sentiment de notre indépendance vis-à-vis des choses extérieures, mais cette indépendance est elle-même une dépendance intérieure. Nos actions dépendent du climat où nous vivons (1), de notre éducation, du train ordinaire de notre vie et de nos pensées, de la disposition de nos muscles et de nos nerfs (2). Nos actions dépendent donc de notre constitution, par là même de l'univers tout entier, elles rentrent sous la loi du destin et sous les ordres de la providence.

D'où vient donc que les hommes s'attribuent une indépendance à peu près complète, qu'ils croient que leurs actions futures ne dépendent que d'eux-mêmes et que, quand ils ont agi, ils auraient pu agir autrement? C'est qu'ils ne se connaissent pas, répondent les stoïciens. Ils ne connaissent ni leurs déterminations intérieures, ni la correspondance de ces déterminations

(1) Cicéron, *De Fato*, IV.
(2) *Ibid.*, XVIII, XIX.

avec l'ordre des choses du dehors. S'ils connaissaient tout cela, ils verraient que tout est réglé, prévu, ordonné et que la liberté ne consiste pas dans une indétermination inintelligible, mais dans la détermination la plus haute et la plus complète. La liberté n'est pas pour eux un moyen, mais un but, elle n'est pas une puissance pour acquérir la vertu, elle est la vertu même et son degré le plus élevé. Le sage seul est libre, indépendant, quoique soumis comme tous les dieux et tous les hommes à la nécessité divine. Comment cela? Parce qu'il a élevé si haut sa pensée, il a maîtrisé si bien ses désirs et ses volontés qu'il accepte volontiers ce que le destin lui impose et ce que la providence ordonne. Il sait que tout ce qui arrive est bon, il le désire et le veut; il veut donc ce qui arrive, tout ce qui arrive; il est donc indépendant, puisque rien ne le contraint ni ne l'asservit; libre (1), puisqu'il fait tout ce qu'il veut. Il fait partie de la cité éternelle, de la république divine (2), dont il accepte les lois; il est citoyen du monde, le concitoyen et l'égal de Dieu (3).

Sénèque (4) disait cependant, et il semble bien en cela être l'écho des fondateurs du stoïcisme, que le sage est plus grand que Jupiter, car Jupiter est naturellement sage, tandis que l'homme s'est conféré à lui-même la sagesse. Admettait-il donc un pouvoir de l'homme par lequel il pouvait mériter et se donner à lui-même quelque qualité nouvelle? Il le semblerait à prendre à la lettre le mot de Sénèque, mais le sens de cette parole est celui-ci : Le sage, qui d'homme est devenu dieu, est plus admirable qu'un dieu, car il a progressé, il s'est élevé d'un degré inférieur à un degré supérieur; les dieux au contraire ont la sagesse par essence. Plus l'évolution du sage est extraordinaire, plus elle doit exciter l'étonnement et l'admiration. D'ailleurs, Jupiter n'est pas le dieu universel, c'est une des puissances de

(1) Liber autem est, qui servitutem effugit. — Sénèque, *Quæst. nat.*, III, procem. Deo servire, libertas est. — *Id.*

(2) Cicéron, *De Leg.*, I, 7; *De Fin.*, IV, 3; *De Nat. Deor.*, II, 62.

(3) Par Deo surges. — Sénèque, *Ad Lucil.*, XXXI.

(4) Cité par Ravaisson, *Essai sur le Stoïcisme*, p. 79.

la nature déifiée [1], une partie du monde comme l'homme, non le principe même d'où le monde est sorti. Jupiter est un des dieux, il n'est pas le Dieu. Sénèque n'a pas dit : Le sage est plus grand que le Dieu, ce qui eût été dire que la partie est plus grande que le tout, mais il a dit qu'une partie petite et faible, qui devient grande, puissante et représentative du tout, est plus admirable, plus intéressante, plus belle qu'une autre partie qui, très belle dès l'origine, persiste sans progresser dans sa première beauté. La parole de Sénèque n'implique donc point l'idée d'une puissance véritablement indépendante.

Telles furent les doctrines des premiers stoïciens sur le libre arbitre. Plus tard, quand les derniers stoïciens négligèrent la science pour s'occuper surtout de spéculations morales, ils durent accorder davantage à l'indépendance de l'homme, bien qu'ils ne l'aient jamais crue entière et complète. Épictète distingue entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous. Celles qui ne dépendent pas de nous sont la santé, la richesse, la maladie; celles qui dépendent de nous sont l'opinion, la volition, le désir, la disposition des pensées [2]. Ce sont celles-ci seules dont nous devons nous inquiéter et qu'il nous est ordonné de rechercher. — Mais s'il nous est ordonné de les rechercher, si elles dépendent de nous, nous pouvons sans doute quelque chose sur nos pensées, nous avons quelque pouvoir, quelque indépendance vis-à-vis de la nature. Épictète cite à la fin de son *Manuel* ces quelques vers de l'hymne de Cléanthe :

> Jupiter, et toi, Destinée, conduisez-moi
> En quelque lieu que vous ayez fixé ma place;
> Je vous suivrai sans hésitation : si je refusais,
> Je serais coupable, et je ne vous en suivrais pas moins.

Épictète semble croire ici que l'accord ou le désaccord de nos pensées avec l'ordre du destin est en notre pouvoir. Les premiers stoïciens auraient dit, et c'était sans doute

(1) Diog. Laerte, VII, 147.
(2) *Manuel*, I.

la pensée de Cléanthe : cela même ne dépend pas de nous, notre volonté dépend de notre nature et cette nature, comme tout le reste, fait partie de la destinée. Si nos pensées s'accordent avec l'ensemble des choses, c'est un bonheur, le contraire est un malheur, mais dans les deux cas nous ne pouvons rien. C'est la destinée qui fait tout et ordonne notre constitution intérieure ; il y a des choses qui dépendent de nous, mais nous-mêmes dépendons de la providence ; la résistance à la destinée, tout en dépendant de nous, est encore ordonnée et voulue par la πρόνοια souveraine.

A l'origine donc, le stoïcisme, dominé par des préoccupations scientifiques, affirme un destin universel et refuse à l'homme tout pouvoir sur ses actions et sur ses pensées ; plus tard, la morale ayant pris le pas sur la physique (1), Épictète nous accorde un certain pouvoir sur nos pensées ; nos actions extérieures ne dépendent pas de nous, mais nos intentions en dépendent et cette intention seule, selon la doctrine de Cléanthe et de Chrysippe, fait la valeur morale de l'acte. Il ne faudrait cependant pas voir une contradiction entre les premiers et les derniers stoïciens ; les premiers sont plus préoccupés de l'ordre du monde, les derniers du pouvoir de l'homme ; mais ni les premiers n'ont cru à une nécessité purement extérieure et mécanique, ni les derniers n'ont admis une indépendance absolue de la volonté humaine. Cette indépendance leur eût semblé favoriser la croyance au hasard, une absurdité digne d'Épicure et de son école.

(1) Voy. Épictète, *Manuel*, LII.

CHAPITRE VI

Les Traités *de Fato*

Après le stoïcisme, tous les philosophes écrivent des traités *de Fato*. — Le *de Fato* de Cicéron résume la dispute de Chrysippe et de Carnéade. — On peut corriger la doctrine outrée d'Épicure en admettant que nos actes ont pour cause notre nature. — Ressemblances et différences de cette opinion avec celle de Chrysippe. — Carnéade adopte l'avis des stoïciens sur les propositions futures. — Différence entre l'ordre logique et l'ordre réel. — Plutarque moins intéressant que Cicéron. — Le nécessaire, le contingent et le possible. — Pouvoir de l'homme sur lui-même. — Éléments de la volonté. — Alexandre d'Aphrodisias résume les arguments en faveur du libre arbitre. — L'expérience nous montre qu'il y a du hasard, de la contingence. — Le système stoïcien ne peut expliquer ni la délibération, ni le repentir, ni le blâme, ni la louange, ni les conseils. — Infériorité du stoïcisme au point de vue pratique. — Discussion du principe de causalité. — Le libre arbitre est inexplicable : il n'a point de cause ou a pour cause le non-être. — Opposition entre la raison et le libre arbitre. — Plotin. — Conciliation de la Providence et du libre arbitre par la beauté. — Hiéroclès. — Conciliation par la justice. — Conclusion sur le paganisme. — Position du christianisme.

La doctrine du destin tient une si grande place dans la philosophie du Portique, elle offre par elle-même une importance si considérable pour la conduite de l'homme, que toutes les écoles rivales durent s'attacher à la critiquer et à la combattre. Aussi voyons-nous, à partir de Chrysippe, presque tous les philosophes, dans les diverses écoles, écrire des livres sur le destin : *de Fato*, περὶ εἱμαρμένης. L'impulsion donnée fut si forte qu'au moyen âge saint Thomas donne encore ce titre à une question de la *Summa theologica* (1); beaucoup de théologiens philosophes suivent son exemple et jusqu'au XVIe siècle on trouve ce titre porté par des ouvrages considérables (2). On peut dire qu'au déclin du paganisme la plupart des disputes philosophiques ont eu lieu sur ce terrain, jusqu'à la renaissance de la métaphysique avec l'école d'Alexandrie.

(1) Ia pars, *Quæst. CXVI*.
(2) Citons seulement le très curieux ouvrage intitulé : *De Fato*, lib. IX ; Jo. Sirenio auctore, in-f°; Venise, 1568.

Trois auteurs en particulier nous ont laissé chacun un ouvrage sur le destin : Cicéron, Plutarque et Alexandre d'Aphrodisias. Les deux premiers représentent l'Académie et nous ont transmis les critiques subtiles que faisait Carnéade des théories de Chrysippe. Le dernier nous rapporte les arguments qu'opposaient au stoïcisme les derniers représentants de la philosophie d'Aristote. Presque en même temps une métaphysique nouvelle, obscure et hardie, s'élève à Alexandrie. Plotin réserve trois livres entiers de sa troisième *Ennéade* à l'examen des rapports du pouvoir de l'homme avec la providence et le destin, et Hiéroclès consacre un ouvrage en sept livres aux mêmes questions. C'est en ces matières le dernier effort du paganisme expirant.

Le *de Fato* de Cicéron, malgré les lacunes et les obscurités qu'il renferme, nous paraît résumer assez bien les critiques de Carnéade contre le destin de Chrysippe. C'est le document le plus important et le plus complet que nous possédions sur les opinions réciproques des deux adversaires. Il est probable qu'ici comme ailleurs Cicéron n'a pas voulu être autre chose qu'un disciple exact et précis. Son style même prend, au contact de la subtile logique de l'école, je ne sais quoi de sec et de rigoureux qui n'est pas ordinairement dans sa manière.

Chrysippe soutient que tout est enchaîné au destin, que tout arrive par des causes antécédentes, et il voudrait en même temps conserver quelque activité à la volonté humaine. Carnéade n'admet pas cette doctrine. Il n'admet pas davantage l'indépendance hasardeuse des atomes d'Épicure et son étrange doctrine sur la vérité des futurs. Carnéade doit donc réfuter à la fois Épicure et Chrysippe et établir lui-même une théorie du pouvoir de l'homme.

Chrysippe disait qu'il n'y avait point de hasard, que tous les événements pouvaient s'expliquer et qu'il fallait pour cela admettre l'existence du destin [1]. Le maître de Cicéron, Posidonius, était de l'avis de Chrysippe. Cicéron trouve cette opinion absurde et demande si le

[1] *De Fato*, III.

pirate Icadius devait fatalement avoir la jambe cassée par une pierre détachée de la grotte où il s'était retiré. Et s'il n'y était pas entré, aurait-il eu la jambe cassée? Évidemment non. C'est par hasard qu'il s'est trouvé dans la grotte au moment où tombait la pierre. La nature et le hasard suffisent à rendre compte de tous les événements. « Qu'est-il donc besoin d'introduire le destin puisque sans lui on peut expliquer toutes choses en les rapportant à la nature ou au hasard (1)? »

Mais, dit Chrysippe, ce n'est pas par hasard qu'Icadius est entré dans la grotte au moment même où la pierre devait tomber. Nos résolutions actuelles dépendent de notre caractère, notre caractère lui-même dépend du climat dans lequel nous sommes nés et nourris (2). — Eh quoi! répond Carnéade par la bouche de Cicéron, n'avons-nous donc aucun pouvoir sur notre caractère? Le physionomiste Zopyre ne reconnut-il pas que Socrate devait être un homme stupide et lourd, parce qu'il n'avait pas la gorge concave? N'ajouta-t-il pas que c'était un *vir muliebrosus,* ce qui fit rire Alcibiade? Socrate avait donc reçu de la nature des inclinations à la stupidité et au libertinage. Il n'a été ni stupide ni libertin, il a donc pu réformer son caractère. Tous les hommes peuvent faire comme lui et modifier leur naturel; nous ne sommes donc pas les esclaves, mais les maîtres de la nature, ce qui renverse la thèse de Chrysippe.

Mais est-ce à dire pour cela que la volonté humaine agisse sans cause, qu'elle se détermine elle-même à agir sans aucune raison? C'est la thèse d'Épicure (3). Cette opinion ne peut rigoureusement se soutenir. Elle est cependant susceptible d'amendement. « Il fallait avouer qu'aucun mouvement ne s'accomplit sans une cause, mais il fallait nier en même temps que tout ce qui arrive est produit par des causes antécédentes. Car notre volonté n'a point de causes antécédentes et extérieures. Nous abusons donc du langage ordinaire quand nous

(1) Quid ergo attinet inculcare fatum, quum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamve referatur? — *Ibid.*

(2) *Ibid.*, IV.

(3) *Ibid.*, XI.

disons que quelqu'un veut ou ne veut pas sans cause. Nous disons sans cause pour dire sans une cause extérieure et antécédente, mais non sans quelque cause. C'est ainsi que, quand nous disons qu'un vase est vide, nous ne parlons pas comme les physiciens qui veulent que le vide ne soit rien du tout, mais nous voulons dire que ce vase ne contient, par exemple, ni eau, ni vin, ni huile : de même, quand nous disons que l'esprit se meut sans cause, nous voulons dire qu'il se meut sans une cause antécédente et extérieure, non absolument sans cause. On peut dire aussi de l'atome qui est emporté à travers le vide par sa gravité et son poids, qu'il se meut sans cause, parce que nulle cause extérieure ne s'y applique. Mais ici encore, pour ne pas nous attirer les moqueries de tous les physiciens en disant que quelque chose arrive sans cause, il faut distinguer, et dire que la nature de l'indivisible est telle qu'il est mis en mouvement par le poids et la gravité et que telle est la cause de son mouvement. De même, il ne faut pas chercher de cause extérieure aux mouvements volontaires des esprits. Le mouvement volontaire contient en effet en lui-même une nature telle qu'il est en notre pouvoir et nous obéit : mais cela même n'est pas sans cause, car c'est la nature qui en est cause (1). »

Carnéade n'admettait donc pas l'indétermination absolue d'Épicure, il ne pouvait comprendre une volonté sans une cause intérieure qui était sa nature même. Chrysippe admettait aussi une spontanéité intérieure constamment d'accord avec le destin. Les deux adversaires étaient-ils donc si éloignés de s'entendre ? — D'après Chrysippe, nous dépendons de la nature et par elle du destin. Mais nous sommes une portion de la nature et il y a des choses qui dépendent de cette portion de la nature que nous sommes, il y a donc des choses qui dépendent de nous ; cela est aussi dans la nature et compris dans le destin. — Carnéade croit de même, malgré les obscurités de son langage, que notre pouvoir sur les choses est un effet et un résultat de la nature. Les deux opinions semblent se rejoindre.

(1) *Ibid.*, XI.

Carnéade refuse cependant de tout soumettre au destin, tandis que Chrysippe veut que le destin embrasse tout. C'est que Chrysippe appelle destin la chaîne des causes antécédentes, tandis que Carnéade ne veut pas soumettre à des causes antécédentes la nature de la volonté. Mais ce qu'on appelle nature peut-il exister sans être déterminé, et les déterminations d'une nature dont les événements se déroulent dans le temps peuvent-elles n'être pas soumises aux lois de l'avant et de l'après? Ne doit-on pas dire alors que ce sont les déterminations antérieures qui causent et préparent les déterminations postérieures? Or, c'est la thèse même de Chrysippe. Les deux opinions semblent donc encore ici se rejoindre, et il est vraiment difficile de concevoir comment une résolution de la volonté peut avoir une cause sans que cette cause soit antécédente à cette résolution. Mais Carnéade soutenait que la volonté est libre, indépendante des causes extérieures. Il disait : l'action libre n'est pas sans cause, elle a le libre arbitre pour cause, mais le libre arbitre lui-même n'en a point. On l'a déjà remarqué, la position de Carnéade ressemble beaucoup à celle qu'a voulu prendre chez nous l'école éclectique. Cette école, en effet, niait l'indifférence du libre arbitre et, tout en donnant raison sur ce point aux critiques de Leibnitz, elle refusait de le suivre plus loin et soutenait que l'action libre était indépendante des actions passées et des circonstances présentes.

Sur la question de la vérité des propositions concernant les événements futurs, Carnéade soutenait, avec les stoïciens, que de deux propositions contradictoires, l'une doit être vraie pendant que l'autre est fausse. « Ce qui n'est pas vrai, comment peut-il ne pas être faux? disait-il, ou comment ce qui n'est pas faux peut-il ne pas être vrai (1)? » Mais Cicéron prétend que cela n'apporte aucune preuve en faveur de la doctrine du destin, car les choses futures ne sont pas nécessairement liées aux présentes (2);

(1) *Ibid.*, XVI.

(2) Nec ii, qui dicunt immutabilia esse, quæ futura sint, nec posse verum futurum convertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur. — *Ibid.*, IX.

on affirme que le vrai sera vrai dans l'avenir, mais on n'affirme qu'une immutabilité verbale, « tandis que ceux qui affirment une série éternelle de causes enlèvent à l'homme la volonté libre (1). » Il semble que Cicéron ait voulu ici distinguer une immutabilité logique *(verborum vim interpretantur)* et une immutabilité ontologique. Le vrai reste toujours vrai, quoi qu'il arrive; à un point de vue logique, en considérant l'avenir comme passé et connu, l'avenir est immuable, mais à un point de vue ontologique, au point de vue de la réalité des événements, ils seront ce qu'ils seront, libres s'ils doivent être libres, fatals s'ils doivent être fatals. — C'est le premier germe de la distinction que feront plus tard les théologiens du christianisme entre la science de vision, où Dieu connaît les futurs sans y rien produire, et la science qui découle d'une détermination providentielle.

Le traité de Plutarque est beaucoup moins intéressant que celui de Cicéron. Il nous donne moins d'exemples de la dialectique subtile des deux écoles rivales. Il renferme pourtant sur les relations du possible et du contingent quelques vues qu'il est bon de rapporter. Plutarque commence d'abord par poser la thèse contraire à celle des stoïciens que tout dans le monde n'est pas nécessaire. Il y a du possible et du contingent. Le domaine du possible est plus vaste que celui du contingent, car tout ce qui arrive est possible et il n'arrive qu'une partie de ce qui est possible. Il y a, en outre, des choses qui arrivent nécessairement (2). Le contingent forme comme une matière dont s'empare notre puissance d'action (3). Les marques de l'exercice de notre puissance sont la délibération et le choix. C'est la rencontre de deux séries d'actions dépendant de la puissance de l'homme qui constitue la fortune ou le hasard. L'homme a donc un pouvoir sur ses actions et ce pouvoir n'est pas une simple spontanéité déterminée par une sorte de nécessité intérieure, par la passion ou le désir, mais ce pouvoir

(1) At, qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliatam necessitate fati devinciunt. — *Ibid.*, IX.

(2) *De Fato,* VI.

(3) Τὸ δ' ἐνδεχόμενον, ὡς ὕλη τῶν ἐφ' ἡμῖν προϋποκεῖσθαι. — *Ibid.*

est une volonté qui s'exerce par le choix après une délibération intellectuelle (1). Ce pouvoir est caractérisé par l'appétit, ὁρμή, la délibération, ἐπιλογισμός, διάνοια, et le choix, προαίρεσις. L'homme désire, délibère et choisit (2). Ce sont les trois éléments de la volonté qu'avait déjà reconnus Aristote et qu'Alexandre d'Aphrodisias, un des derniers péripatéticiens, va analyser encore dans son livre *Sur le Destin*. L'argument tiré du blâme, de la louange et de l'existence des lois, que Plutarque ne fait que mentionner à la fin de son opuscule (3), sera aussi développé par Alexandre avec une force toute nouvelle.

Le livre d'Alexandre d'Aphrodisias nous paraît résumer tous les arguments en faveur du libre arbitre qui avaient cours au commencement du IIIe siècle de notre ère dans les écoles opposées au stoïcisme, et il offre par là un incontestable intérêt (4).

Alexandre commence par poser comme point de départ des faits d'expérience incontestables. Il est d'abord impossible de ne pas reconnaître qu'il y a du hasard. Si on n'admettait pas le hasard, de quel nom appellerait-on la cause qui fait qu'un homme, bêchant la terre, trouve un trésor qu'il ne cherchait pas (5)? On ne peut nier de plus qu'il y ait de la contingence dans les choses. Sans doute le feu est nécessairement chaud et la neige froide nécessairement, mais est-ce nécessairement que l'homme est assis ou debout? Évidemment non. Qui ne voit qu'il peut se lever quand il est assis, et qu'il peut s'asseoir quand il est debout?

De plus, en supprimant le libre arbitre de l'homme

(1) Γενικώτερον δὲ μᾶλλον τὸ ἐφ' ἡμῖν· δύο γὰρ εἶναι εἴδη, τό τ' ἐκ πάθους καὶ θυμοῦ, ἢ ἐπιθυμίας, τό τ' ἐξ ἐπιλογισμοῦ, ἢ διανοίας ὅπερ ἤδη κατὰ προαίρεσίν τις εἴποι. — *Ibid.*

(2) *Ibid.* — Cf. *ibid.*, VII.

(3) *Ibid.*, XI.

(4) A défaut du texte grec, nous nous sommes servi d'une traduction latine que nous n'avons trouvée mentionnée nulle part : *Alexandri Aphrodisæi de Fato, et de eo quod est in nostra potestate* liber unus a Gentiano Herueto Aurelio versus et Christianissimo regi dicatus. Lugduni, 1544, petit in-8°. — L'influence qu'a eue l'ouvrage d'Alexandre se marque par ce fait que la plupart des exemples dont il se sert ont été à peu près universellement employés par les scolastiques.

(5) Cf. Plutarch., *De Fato*, VII.

pour le soumettre entièrement au destin, les stoïciens soulèvent une foule de difficultés et se contredisent eux-mêmes.

Et d'abord, si nous ne sommes pas maîtres de nous-mêmes et de nos actions, pourquoi délibérons-nous? Il semble bien qu'on puisse répondre ici, avec les déterministes de notre temps, que cette délibération même est nécessaire et déterminée. Mais contre les stoïciens l'argument avait une toute autre portée. C'était un de leurs dogmes que tout avait une raison, non seulement une cause efficiente, mais encore une cause finale. Or, si la délibération ne nous sert de rien, si, malgré elle et quel qu'en soit le résultat, notre action est déterminée, cette délibération est une chose inutile et ne peut plus s'expliquer. Il y a alors quelque chose sans raison dans le monde et le οὐδὲν μάτην cher aux stoïciens est renversé. Le repentir est aussi un phénomène inutile et inexplicable si nous n'avons aucun pouvoir sur nos actions. Spinoza, qui ne croit pas aux choses finales, pourra plus tard le condamner, mais pour les stoïciens, rien n'est mauvais dans ce monde ordonné par une raison suprême.

La divination aussi devient inutile, « les oracles ne servent de rien, si l'homme ne jouit de son libre arbitre [1], » puisque nous ne pouvons rien changer à l'avenir; les prières n'ont pas plus d'utilité, puisque nous ne pouvons nous concilier la faveur des dieux. Enfin le blâme, la louange, les lois n'auraient plus de sens si le libre choix de l'homme n'existait pas. La vie humaine serait tout entière bouleversée par l'opinion des stoïciens. Et ils le sentent si bien eux-mêmes qu'ils ne peuvent s'empêcher de donner des conseils, d'adresser des exhortations et des prières.

Ils prétendent cependant conserver ce qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῖν. Ils ne conservent qu'une spontanéité, qu'une nature intérieure et déterminée et point du tout le pouvoir de choisir entre deux contraires après délibération. Or, c'est en cela, comme l'a montré Aristote, que

[1] *De Fato,* ad finem.

consiste essentiellement le pouvoir de l'homme. Ils conservent le nom, suppriment la chose; c'est, comme dira plus tard Luther, un nom qui ne recouvre plus rien, *titulus sine re*.

Mais, continue Alexandre, en supposant même que la raison spéculative n'ait pas plus de raisons pour affirmer le libre arbitre que pour le nier, au point de vue pratique, que vaut-il mieux croire? Si l'on croit à la destinée, à l'impuissance radicale de l'homme, la conséquence de cette croyance sera la paresse, l'inaction, la lâcheté; l'homme ne cherchera jamais à réagir, persuadé qu'il ne peut rien changer au cours des choses. Il faut donc rejeter une doctrine aussi dangereuse.

Et d'ailleurs, sur quoi est basée cette croyance au destin? Sur la vérité de l'axiome de causalité. Mais que dit-il, ce principe de causalité? Que tout ce qui arrive a une cause dans le passé, mais point du tout que tout ce qui est doit produire dans l'avenir des choses déterminées, de sorte que le passé seul est déterminé sans que l'avenir le soit. Socrate existant, il est nécessaire que Sophronisque ait existé, mais il n'était pas du tout nécessaire que Sophronisque engendrât Socrate. Le conséquent étant donné, l'antécédent est nécessaire, mais il peut y avoir des antécédents qui ne produisent pas toujours les mêmes conséquents.

D'autre part, les antécédents ne sont pas toujours la cause productrice de leurs conséquents. La nuit n'est pas la cause du jour, ni le jour la cause de la nuit; les jeux isthmiques ne sont pas la cause des jeux olympiques, ni l'action de se lever la cause de l'action de s'asseoir. Enfin vouloir que tout ait une cause antécédente serait supprimer la causalité même. Il faut remonter de cause en cause et trouver enfin une première cause qui ne soit causée par rien, s'élever du monde physique au monde métaphysique, ou bien se résigner à nier la causalité, à supprimer même la science en supprimant les principes. On reconnaît l'ἀνάγκη πcυ στῆναι qu'Aristote a prononcé par deux fois dans les deux livres où il a été si profondément novateur, dans les *Analytiques* et dans la *Métaphysique*.

Que si on soutient qu'un homme ne peut faire qu'une chose à la fois et qu'il ne peut par conséquent choisir qu'une des deux actions, Alexandre d'Aphrodisias demande qu'on fasse une distinction : avant l'action les deux contraires étaient à la fois possibles; au moment indivisible où l'un des deux s'accomplit, celui-ci seul est possible. C'est la distinction du sens composé et du sens divisé que feront plus tard les scolastiques.

De deux propositions contradictoires sur un événement futur, aucune n'est vraie, aucune n'est fausse, on n'en peut rien dire. Les dieux mêmes ne peuvent connaître les événements futurs. Ils peuvent savoir que dans l'avenir la somme de 2 et 2 sera égale à 4, et non à 5, mais leur connaissance de l'avenir se borne à ce qui est nécessaire, aux vérités éternelles qui dépendent du principe de contradiction. Ils ne peuvent prévoir les choses indéterminées par essence, comme les événements qui dépendent de la volonté de l'homme.

Mais qu'est-ce donc proprement que ce pouvoir que possède l'homme? C'est, Alexandre l'a reconnu, un quelque chose d'inexplicable et qui n'a aucune cause. Nos actions, en effet, sont bonnes ou mauvaises; tantôt nous agissons pour le bien, en vue du bien, nous pouvons alors expliquer nos actions par des raisons; tantôt nous connaissons le bien et, malgré tout, nous faisons le pire. Quelle raison donner alors de nos actes? Dans le *de Fato*, Alexandre d'Aphrodisias semble incliner vers la solution platonicienne et dit que dans le cas qui nous occupe notre raison nous montre le plaisir qui doit résulter de notre action et que nous cédons à l'attrait de ce plaisir. Mais, dans son *Commentaire d'Aristote*, Alexandre ne donne à notre conduite d'autre cause que le non-être. Notre volonté libre est sans cause, la cause est donc ici égale à un néant. Nous avons en effet en nous du non-être puisque nous ne sommes pas un acte pur. « De là, hors de nous, dit très bien M. Ravaisson, l'accident et le hasard; en nous, le libre arbitre et ses variations. Mais la région terrestre où le non-être se rencontre, n'est qu'un point dans l'univers et dans l'immensité du monde céleste; et de la lune à la sphère des fixes, règne une

éternelle régularité. Le cours uniforme de la nature incorruptible est donc presque tout; le non-être, qui le trouble, presque rien; et l'accident, le hasard, la liberté, auxquels il donne lieu, en un mot, le contingent, l'éventuel, n'est qu'une imperceptible exception [1]. »

Cette analyse rapide suffit pour montrer tout l'intérêt qui s'attache au livre d'Alexandre d'Aphrodisias. Bien des idées qu'on a données longtemps après pour nouvelles sont en germe dans cette réfutation du déterminisme stoïcien. Et d'abord, quand Alexandre montre qu'alors même que la valeur des deux opinions se balancerait au point de vue spéculatif, il faudrait, à cause des fâcheuses conséquences pratiques du déterminisme, se décider pour le libre arbitre, ne raisonne-t-il pas à peu près comme le fera plus tard l'auteur de la *Critique de la raison pratique?* C'est un argument analogue, sinon identique, qui forme la cheville ouvrière du système de M. Renouvier. — Et la distinction entre la nécessité du passé et l'indétermination de l'avenir si nettement posée par Alexandre, n'est-ce pas la thèse même soutenue dans une leçon récente et fort remarquée [2]? — Et enfin, n'avons-nous pas retrouvé dans l'énumération des divers antécédents qui ne produisent pas leurs conséquents la fameuse objection de Reid à la théorie de Hume?

On voit combien ces anciens philosophes avaient creusé la question du libre arbitre. Et tous, en approfondissant leur pensée, aboutissent à deux conséquences contradictoires. Carnéade, voulant conserver le rationnel, va rejoindre Chrysippe et semble renoncer au libre arbitre; Alexandre d'Aphrodisias, voulant maintenir la puissance de l'homme, la déclare sans cause, en cherche l'origine dans le non-être, va rejoindre Épicure, chasse la raison et ramène le hasard. De plus en plus l'opposition se creuse entre le libre arbitre et la raison. Là où la raison domine, le libre arbitre semble disparaître; là où le libre arbitre reparaît, la raison tend à s'en aller pour laisser la place libre au hasard.

(1) *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, t. II, p. 301.

(2) *Leçon de M. Penjon à la Faculté des lettres de Douai. — Critique philosophique*, 10 mars 1883.

Cependant toutes les grandes philosophies voudraient concilier les deux termes de ce problème, maintenir le libre arbitre et conserver la raison. La grande école métaphysique d'Alexandrie essaya à son tour cette conciliation.

Plotin voudrait, comme Carnéade, occuper une position intermédiaire entre les stoïciens et les épicuriens, admettre la providence et le destin qui en découle, et ne pas supprimer le libre arbitre. Il croit que c'est la providence d'une bonté souveraine qui a organisé le monde et qu'elle n'a rien laissé au hasard. Tout a sa raison, sa cause, tout est prévu par conséquent et déterminé. Mais suit-il de là que l'homme n'ait aucun pouvoir? Non, répond Plotin. Enlever à l'homme tout pouvoir serait réduire le monde à l'unité d'une seule vie (1). Or, dans l'unité il n'y a ni disposition, ni ordre, il ne peut donc y avoir providence (2). L'ordre providentiel exige donc que l'homme puisse quelque chose. L'homme est donc un principe d'action, mais un principe subordonné et soumis (3). Les bonnes et les mauvaises actions viennent de lui. Il est d'ailleurs d'autant plus libre qu'il fait plus de bien (4). — S'il y a des actions bonnes et mauvaises, cela même est une loi providentielle (5). La raison qui ordonne le monde veut l'existence des contraires pour qu'il en résulte une harmonie; comment se produirait l'harmonie si les contraires n'existaient pas? Il est dans les desseins de la providence qu'il y ait dans le monde du bien et du mal moral, comme il entre dans les desseins d'un poète tragique de mettre sur le théâtre des hommes bons et méchants (6). Or, pour que le mal et le bien existent, il faut que l'homme puisse les produire. Il reste toujours maître de lui-même et de ses actions. D'ailleurs, le monde actuel n'est qu'un jeu, un théâtre où se joue une pièce immense dont nous n'apercevons que des fragments.

(1) III *Enn.*, I, 4; II, 9.

(2) Οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι· πάντα δὲ οὔσης προνοίας καὶ μόνης αὐτῆς, οὐδ' ἂν εἴη. Τινὸς γὰρ ἂν ἔτι εἴη; — *Ibid.*, II, 9.

(3) *Ibid.*, II, 10.

(4) Τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν. — *Ibid.*, I. 10.

(5) *Ibid.*, II, 16.

(6) *Ibid.*, II, 17.

Il nous est par suite impossible de distinguer son ensemble imposant et son admirable beauté. Seul le sage, que la réflexion a conduit au seuil de l'extase, peut se livrer à cette enchanteresse vision.

Hiéroclès s'attache surtout à concilier les doctrines d'Aristote et celles de Platon (¹) ou plutôt à synthétiser les enseignements des péripatéticiens avec ceux des académiciens. Il ne se flatte pas d'ailleurs d'être original et fait honneur de ses doctrines à son maître Ammonius (²). D'après lui, le destin n'est que l'ordre des événements tel que l'a disposé dans sa bonté la providence souveraine (³). La providence a établi dans le monde des lois auxquelles nous devons obéir; or, s'il n'y avait pas de libre arbitre, les lois deviendraient inutiles, mais la providence ne fait rien en vain, « par conséquent le libre arbitre a besoin de la providence et la providence du libre arbitre (⁴) ». C'est en effet la providence qui a voulu que les actions humaines fussent punies ou récompensées selon leurs mérites, d'après une juste loi (δίκῃ καὶ νόμῳ); or, les actions ne seraient ni justement récompensées, ni justement punies si elles ne dépendaient d'une libre volonté. Il faut donc admettre à la fois et le libre arbitre et la providence (⁵). C'est dans la transmigration des âmes d'un corps humain dans un autre que Hiéroclès croit trouver les récompenses et les punitions dont la providence règle les lois; aussi Photius a-t-il pu dire (⁶) que toute la conciliation tentée par Hiéroclès entre la providence et le libre arbitre est fondée sur le dogme de la métempsycose.

Plotin nous disait : les acteurs restent libres, bien que le poète ait réglé leur jeu; Hiéroclès affirme que la justice règne dans le monde tel que l'a ordonné la providence et que le libre arbitre, loin de déroger à l'ordre providentiel, ne fait que s'y conformer. C'est le dernier mot du paganisme sur le libre arbitre. Ces

(¹) Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης. — *Ap.* Photium, *Bibliotheca,* Cod. 214. Migne, *Patrol. græc.,* t. CIII, p. 701, et Cod., 251 ; *ibid.,* t. CIV, p. 77.

(²) *Ibid.,* Cod. 214; *ibid.,* t. CIII, p. 701.

(³) Cod. 214, t. CIII, p. 704; Cod. 251, t. CIV, p. 80.

(⁴) Δίο καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν τὴν πρόνοιαν συνεισάγει, καὶ ἡ πρόνοια τὸ ἐφ' ἡμῖν. — Cod. 251, t. CIV, p. 92.

(⁵) Cod. 214, t. CIII, p. 704; Cod. 251, t. CIV, p. 84.

(⁶) T. CIII, p. 795.

doctrines semblent bien voisines de celles que chantaient treize siècles auparavant les vieux aèdes de l'Ionie.

On ne peut nier cependant que la question ait fait des progrès. Prenant naissance au milieu des traditions et des croyances populaires, la philosophie antique croit d'abord que la volonté humaine est soumise à des déterminations extérieures, toutes puissantes, fatales elles-mêmes et à peine raisonnables. Socrate découvre que le destin est une providence morale qui ordonne les choses pour le mieux, il apprend à l'homme à se connaître soi-même et lui montre l'attrait intérieur que le bien exerce sur sa volonté. Platon reconnaît que la plupart des hommes, ne faisant que soupçonner l'existence du bien, échappent ainsi à son attrait. Aristote montre que tous les hommes, par cela seuls qu'ils sont moraux et responsables de leurs actions, doivent être doués d'une certaine puissance. Épicure enfin croit voir cette puissance dans une indétermination hasardeuse, dans une indépendance absolue. L'idée de l'indépendance de l'homme a donc fait depuis Socrate de continuels progrès. Mais la position extrême de l'épicurisme amène la réaction stoïcienne. Les philosophes du Portique se dégagent de l'étude exclusive de l'homme individuel, ils cherchent à retrouver sa place dans la nature et ils disent que sans doute les actes de chacun de nous dépendent immédiatement de sa nature propre, mais que cette nature intérieure est déterminée à son tour par le destin, par l'ordre général de la nature extérieure. Il est vrai que le stoïcisme ne perd pas entièrement de vue les enseignements de Socrate et reconnaît dans le destin une providence, mais l'action de cette providence se réduit à établir dans le monde un accord tout abstrait et comme mathématique caractérisé par l'absence de contradiction. Les académiciens sont plus favorables à la puissance de l'homme, ils refusent de croire à l'invincible puissance de la destinée. L'école d'Alexandrie voit nettement le problème et s'efforce de le résoudre : d'un côté, une providence souveraine qui veut le bien et le meilleur, d'un autre côté, l'homme. Comment l'homme peut-il être indépendant de cette providence sans la contrarier? comment peut-il lui être soumis sans perdre tout son

pouvoir? Plotin résout le problème par des considérations esthétiques : ces deux contradictions apparentes se résolvent en une harmonieuse beauté ; Hiéroclès en donne une solution morale : la justice est providentielle et sans le libre arbitre la justice n'existe point.

Voici donc, selon nous, le progrès essentiel qui s'est opéré : le pouvoir de l'homme, à peine senti d'abord par les croyants et les premiers philosophes païens, en face de la toute-puissance formidable de la nature extérieure, a été profondément étudié par l'école de Socrate et surtout par Aristote. En même temps au *fatum* s'est substituée une providence métaphysique. Le pouvoir de l'homme a eu dès lors à se concilier, non plus avec un *fatum* aveugle et tout extérieur, mais avec une providence raisonnable et bonne, immuable dans son essence et dans ses décrets. La question dernière que le paganisme lègue au christianisme est donc celle-ci : Comment le libre arbitre de l'homme peut-il s'accorder avec l'ordre que la providence a établi?

La théologie chrétienne accepte la question ainsi posée. La précision du dogme ajoute même, en un sens, à la rigueur de la doctrine de la providence. Mais des éléments nouveaux contenus dans les évangiles ou les épîtres canoniques vont modifier et développer cette doctrine.

L'homme a péché et par cette chute première il a souillé sa postérité tout entière ; il a donc besoin d'être racheté et il ne peut se racheter lui-même. La providence miséricordieuse change miraculeusement l'ordre naturel des choses. L'homme est racheté par le sang du Christ ; mais même après cette rédemption, il ne peut, sans un secours divin et miraculeux, sans la grâce, rien faire qui puisse servir à son salut. Ces dogmes surnaturels vont maintenant se trouver en présence de la croyance naturelle de l'homme à son libre pouvoir. De plus, Dieu est juste et ne peut récompenser ou punir justement que si l'homme est libre. Il faut donc concilier entre eux le dogme et le libre arbitre. C'est cette conciliation qu'ont tentée tous les docteurs du christianisme et dont nous allons esquisser l'histoire.

LIVRE II

LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

CHAPITRE Ier

Les Données apostoliques

Le christianisme placé entre l'athéisme philosophique et le polythéisme religieux. — Les éléments de la dogmatique : faiblesse de l'homme, puissance de Dieu, ordres de Dieu. — Caractère impératif du *Décalogue* conservé dans le christianisme. — Opposition avec le νόμος grec. — La liberté impliquée dans les ordres donnés et dans la sanction promise. — Dogme de la chute. — Nécessité d'un rédempteur. — Sans Jésus on ne peut rien. — La grâce. — Textes divers de S. Paul. — Les premiers accordent à l'homme un certain pouvoir. — Les seconds semblent tout réserver à Dieu. — Deux croyances juxtaposées dans S. Paul. — Le mystère les concilie. — Prédestination. — Les trois croyances traditionnelles du christianisme. — Il s'oppose surtout au *fatum* stoïcien. — Les premiers Pères.

Au moment où la philosophie avait renoncé à expliquer le monde par un principe supérieur à la nature, où les philosophes ne cherchaient plus la science que dans la physique, ruinaient la vieille religion païenne et tâchaient de fonder une morale, des hommes venus de Judée prêchèrent en Syrie, en Grèce, à Rome et dans tout l'empire une doctrine nouvelle. Cette doctrine, qu'ils appelaient eux-mêmes l'Évangile, enseignait une morale qui différait par son esprit plus encore que par ses préceptes de la morale des écoles philosophiques. Elle ordonnait des actes aussi sublimes que ceux que recommandait le stoïcisme, et en même temps elle prenait soin d'avertir l'homme de sa faiblesse. Elle ne voulait pas qu'il s'assurât sur lui-même, mais sur Dieu seul. C'est qu'en effet, tandis que les doctrines régnantes n'admettaient aucun pouvoir supérieur et extérieur au monde et aboutissaient à l'athéisme, le christianisme croyait à un Dieu unique, personnel, qui dominait le monde et le gouvernait. La métaphysique revenait sous la forme d'un dogme

religieux reprendre dans la pensée humaine la place qu'elle avait un moment perdue.

Ainsi, faiblesse de l'homme, puissance de Dieu, tels furent les deux dogmes fondamentaux du christianisme. Ajoutez à cela des commandements imposés par Dieu même et qui supposent dans l'homme le libre arbitre, et vous aurez les trois éléments principaux qui devront se concilier dans la théorie morale du christianisme.

Le christianisme est issu du judaïsme, il a certainement une part considérable d'originalité, mais il est aussi un développement, un élargissement de l'esprit juif. Jésus est venu sans doute détruire le Temple, mais il doit aussi le réédifier en trois jours sur des bases nouvelles et agrandies. Les lois morales prêchées par le Christ ne renversent pas, mais complètent et achèvent les lois morales reçues par Moïse. Le *Décalogue* est donc conservé sous sa forme impérative. La loi juive a en effet ce caractère essentiellement différent du νόμος grec qu'elle est un commandement émanant d'une personnalité souveraine plutôt qu'un ordre abstrait de la contemplation de l'univers. La loi grecque constate une harmonie dans la nature et prescrit ensuite à l'homme de ne pas troubler cette harmonie. Mais l'homme faisant partie de cette même nature dont on a tiré la loi, si l'harmonie ne se réalise pas dans ses actions, c'est peut-être en vertu d'une harmonie plus profonde qui se dérobe, c'est une laideur plus qu'une faute, une laideur qui peut-être doit contribuer à la beauté de l'ensemble. Chez les Juifs, rien de semblable; le monde n'est pas une république où tout s'ordonne et s'organise de soi-même, mais une monarchie où se rencontrent un souverain et des sujets. Dieu commande et les hommes doivent obéir. Il est une personne et il s'adresse à des personnes inférieures. Ses commandements se présentent sous la forme impérative d'édits et ils sont promulgués sur le Sinaï avec une pompe extérieure analogue à celle qui accompagne la promulgation des décrets des monarques de l'Orient. Chez les Grecs, la loi, conçue par les hommes, monte de la terre et domine le ciel même; chez les Juifs, la loi descend du ciel et s'impose aux hommes.

Mais cette forme impérative de la loi juive, ce commandement d'un supérieur à un inférieur, d'un monarque à son sujet, d'un Dieu à sa créature, ce commandement accompagné de promesses et de menaces suppose dans le sujet le pouvoir d'obéir ou de désobéir. Ce Dieu est un juste juge, il punira le coupable et récompensera l'innocent, il faut donc que l'homme puisse se faire lui-même innocent ou coupable, il faut donc que l'homme soit libre. Ce n'est plus une laideur morale qu'il revêt lorsqu'il pèche, c'est une véritable culpabilité. Le judaïsme est donc en un sens plus favorable que l'hellénisme à la liberté morale de l'homme.

Dans les évangiles, Jésus donne aussi des ordres, des préceptes, des conseils. Partout il considère l'homme comme l'auteur de son péché. Vis-à-vis de la dureté du mauvais riche ou de l'hypocrisie du pharisien, ce n'est pas l'expression de dégoût de l'esthéticien que fait entendre Jésus, mais la menace ou l'indignation véhémente du moraliste.

Cependant un autre dogme juif était conservé dans le christianisme, un dogme même sans lequel le christianisme n'avait plus sa raison d'être. C'était le dogme de la chute première d'Adam, et, par cette chute, de la déchéance de l'humanité tout entière. L'homme dans sa liberté a introduit le mal dans le monde, il a ainsi faussé les rouages de l'univers en y mettant le désordre. A la suite, sont venues les souffrances, les maladies et la mort. La face de la terre est changée; le cœur de l'homme ne l'est pas moins. Blessée par une première faute, la liberté d'Adam n'est plus entière, l'habitude l'incline au mal. L'hérédité transmet aux fils d'Adam ces habitudes mauvaises; courbés vers la terre, ils ne peuvent plus lever leurs yeux vers le ciel; à peine peuvent-ils se hausser à des conceptions humainement morales, à plus forte raison ne peuvent-ils point monter à des conceptions divines et surnaturelles. Fils du péché, c'est le poids de ce péché qui les courbe et les empêche de remplir leur destinée; seule une espérance céleste, jetée à la terre au lendemain de la chute par une parole divine, peut aider les quelques hommes qui la possèdent à se maintenir dans les droits sentiers. Le Messie devait venir restaurer l'humanité en

sa dignité première et lui permettre de prétendre de nouveau à tous les biens promis à Adam. Or, pour les chrétiens, le Messie était venu, le Christ avait accompli son œuvre. Il n'avait pas sans doute donné aux Juifs l'empire terrestre qu'ils rêvaient, mais il avait voulu être l'ami des Samaritains aussi bien que celui des Juifs, il avait voulu remplir le titre que lui avaient déjà donné les prophètes et être vraiment celui que désiraient les nations.

L'homme donc, grâce au Christ, pouvait opérer des œuvres de vertu, mais sans lui que pouvait-il? Jésus l'avait dit lui-même : « *Sine me nihil potestis facere,* sans moi vous ne pouvez rien (1), » et il ajoutait : « Personne ne vient à moi, si mon père ne lui a donné de venir à moi (2). » Le secours divin est nécessaire à l'homme pour accomplir des actions méritoires; ce secours divin se nomme la grâce. Parmi tous les écrivains apostoliques, c'est S. Paul, en particulier dans son *Épître aux Romains,* qui a exprimé avec le plus de netteté la doctrine de la grâce.

S. Paul commence par reconnaître que l'homme avant son baptême est sous la loi du péché (3); il est à ce moment hors de la justice (4); mais quand il a été enseveli avec le Christ par le baptême, il ressuscite et est délivré du péché (5), il devient alors le serviteur de la justice (6) et peut accomplir de bonnes actions. L'homme ancien est mort et, à sa place, vit un homme nouveau.

Mais, même après le baptême, nous sentons encore en nous la lutte des deux hommes, de l'homme ancien, issu de la race pécheresse d'Adam, de l'homme nouveau, racheté par la grâce et le sang du Christ. S. Paul constate avec force cette dualité de nature et ce déchirement intérieur dans ce célèbre passage : « Ce que je fais, je ne le comprends pas. En effet, le bien que je veux, je ne le fais pas; et le mal que je hais, je l'accomplis. Mais si je

(1) *Joan.,* XV, 5.
(2) Nemo venit ad me, nisi datum fuerit a patre meo. — *Joan.,* VI, 66.
(3) *Rom.,* VI, 3.
(4) Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ. — *Ibid.,* VI, 20.
(5) Qui enim mortuus est, justificatus a peccato. — *Ibid.,* VI, 7.
(6) Liberati autem a peccato, servi facti estis justitiæ. — *Ibid.,* VI, 18.

fais ce que je ne veux pas, je suis d'accord avec la loi, parce qu'elle est bonne. Maintenant, ce n'est plus moi qui fais cela, mais le péché qui habite en moi. Je sais que le bien n'habite pas en moi, je veux dire en ma chair. Car vouloir est en mon pouvoir; mais accomplir le bien, je ne saurais. Car le bien que je veux, je ne le fais pas; et le mal que je ne veux pas, je l'accomplis. Si donc, ce que je ne veux pas, je le fais, ce n'est plus moi qui l'opère, mais le péché qui habite en moi. Je trouve donc la loi, quand je veux faire le bien et que le mal habite en moi; je suis charmé par la loi de Dieu selon l'homme intérieur, mais je vois une autre loi dans mes membres qui répugne à la loi de mon esprit et m'asservit à la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera du corps de cette mort? La grâce de Dieu par Jésus-Christ notre seigneur. J'obéis donc moi-même par l'esprit à la loi de Dieu; par la chair à la loi du péché (1). »

Il y a donc dans l'homme deux tendances: l'une spirituelle, l'autre charnelle; par la première, nous pouvons vouloir bien faire: *velle adjacet mihi;* mais la seconde nous empêche d'accomplir le bien: *perficere autem bonum, non invenio.* C'est donc la grâce de Dieu qui, seule, peut faire triompher dans l'homme la loi du bien. « Ce n'est pas moi seul qui opère, dit encore S. Paul, mais la grâce de Dieu avec moi (2). » L'homme donc ne peut faire le bien sans l'aide de Dieu; mais appuyé sur ce secours, il n'est rien qu'il ne puisse faire: « *Omnia possum in eo qui me confortat* (3). » — « Il nous faut donc aller avec confiance vers le trône de la grâce, afin d'obtenir miséricorde et de trouver la grâce dans un secours opportun (4). » — « Approchez-vous de Dieu, dit aussi S. Jacques, et il s'approchera de vous (5). »

(1) *Rom.,* VII, 15-25.
(2) Non ego autem, sed gratia Dei mecum. — *I Cor.*, XV, 10.
(3) *Philip.,* IV, 13.
(4) Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. — *Hebr.,* IV, 16.
(5) Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. — *Jac.,* IV, 8.

Dans tous ces passages, il est incontestable que S. Paul admet un certain pouvoir de l'homme, une certaine collaboration de l'homme avec Dieu. Mais d'autres passages semblent tout accorder au contraire à l'action divine : « C'est Dieu, dit le même S. Paul, qui, selon sa bonne volonté, opère en nous le vouloir et le parfaire (1). » Et dans l'*Épître aux Romains* il disait dans les mêmes termes : « Le vouloir dépend de moi, mais je ne trouve point le parfaire. » Ici la volonté même n'est plus en notre pouvoir, et c'est Dieu qui la produit en nous en tant qu'elle est bonne. L'homme fournit une matière à l'action divine, et cette matière est presque entièrement passive; elle ressemble à l'œuvre entre les mains de l'artisan, à une masse de terre entre les mains du potier (2). L'homme par lui-même est incapable de rien faire qui puisse le sauver. On demande à Jésus dans l'Évangile : « Qui peut être sauvé? » et Jésus répond : « Cela est impossible à l'homme, mais tout est possible à Dieu (3). » C'est Dieu donc qui sauve l'homme et lui seul qui le peut faire. Mais qui sauvera-t-il? Selon quelle mesure accordera-t-il sa grâce? Devra-t-il nécessairement la distribuer aux hommes selon leur mérite? Évidemment non. Puisque l'homme ne peut pas même avoir par lui seul une bonne pensée, il est clair qu'il ne peut mériter quoi que ce soit. Dieu donc, dans la distribution de sa grâce, n'a égard qu'à sa miséricorde et à sa volonté (4). Si la grâce vient des œuvres, elle n'est déjà plus la grâce (5). Les livres juifs avaient déjà dit : « l'Esprit souffle où il veut, *Spiritus flat ubi vult.* » C'est la même parole que reprend S. Paul quand il dit : « Il a donc pitié de qui il veut, et il endurcit qui il veut (6). — Accuserons-nous donc Dieu

(1) Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. — *Philip.*, II, 13.

(2) *Rom.*, IX, 20, 21.

(3) Quis ergo poterit salvum esse?... Apud homines hoc impossibile est : apud Deum autem omnia possibilia sunt. — *Matt.*, XIX, 25, 26.

(4) Igitur non volentis, neque currentis, sed miserantis est Dei. — *Rom.*, IX, 16.

(5) Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia. — *Ibid.*, XI, 6.

(6) Ergo cujus vult miseretur et quem vult indurat. — *Ibid.*, IX, 18.

d'injustice et d'impiété? Point du tout.... O homme, qui es-tu pour répondre à Dieu? L'œuvre dit-elle à celui qui l'a faite, pourquoi m'as-tu faite ainsi? Le potier ne peut-il pas faire de la même masse de boue un vase d'honneur et un vase d'abjection (1)? »

Nous trouvons donc également affirmées dans S. Paul, et le christianisme tout entier y a trouvé, comme nous, la croyance à la nécessité de l'aide divine pour bien faire (2) et la croyance à la nécessité de la coopération humaine. Les textes de S. Paul, qui semblent se contredire, ne se contredisaient pas pour lui-même et doivent sans doute se compenser les uns par les autres. Et si on lui demandait de les concilier et d'expliquer cette conciliation, il répondait avec les sages hébreux : Les voies de Dieu sont impénétrables, et ses conseils sont d'une profondeur que l'homme ne saurait sonder. *O altitudo* (3)!

Dans une religion qui a pour but de mener l'homme au salut grâce à la bonne conduite de la vie présente, les problèmes soulevés par S. Paul sont évidemment d'une capitale importance. D'un autre côté, cette religion admet que tous les textes divers que nous venons de citer sont la parole même de Dieu. Ces questions du pouvoir de l'homme et de l'assistance divine, du libre arbitre et de la grâce, se compliqueront encore quand la réflexion philosophique se combinera avec les données de la révélation. La question de la vérité des propositions

(1) Quid enim dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit. — *Ibid.*, IX, 18. — O homo, tu quis es qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit : Quid me fecisti sic? Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud vero in contumeliam? — *Ibid.*, 20, 21.

(2) Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer ici que, toutes les fois que les docteurs chrétiens disent que nous ne pouvons rien faire de bien sans la grâce, les théologiens les plus nombreux et les plus autorisés soutiennent que ces textes doivent être ainsi entendus : sans la grâce, secours *surnaturel* et *miraculeux*, avec la seule assistance *ordinaire* de Dieu, nous pouvons accomplir des œuvres *moralement* mais non *surnaturellement* bonnes, c'est-à-dire des œuvres susceptibles de mériter une récompense *finie*; mais nous ne pouvons sans la grâce rien faire qui mérite le *ciel*, la récompense *infinie* promise aux élus. — Cette distinction, il est vrai, ne s'est précisée qu'assez tard dans l'enseignement théologique; mais il faut bien reconnaître que les premiers docteurs ne songeaient guère qu'aux choses surnaturelles, qu'ils étaient croyants beaucoup plus que philosophes.

(3) *Rom.*, XI, 33.

sur le futur va devenir la question de la conciliation de la prescience divine avec le libre arbitre de l'homme. Et la difficulté de ce problème se trouve encore augmentée, s'il est possible, par les textes nombreux de l'Évangile, où il est question des élus, de ceux que Dieu a appelés et choisis, dont il connaît le nombre et le nom. Ici encore c'est S. Paul qui formule le dogme avec le plus de force et de précision. « Ceux que Dieu a vus d'avance, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son fils. Ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés : et ceux qu'il a appelés, il les a justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés [1]. »

La théologie chrétienne s'empare de toutes ces données et en tire trois conséquences principales :

1° L'homme ne peut rien faire de bien sans l'assistance divine;

2° Dieu sait ceux qui seront sauvés et ceux qui seront damnés, il prédestine nominativement ses élus;

3° Dieu est juste, il n'y a pas en lui d'iniquité, l'homme donc est justement puni et récompensé, il coopère donc à l'œuvre de Dieu et jouit du libre arbitre.

Tels sont bien incontestablement les points essentiels de la doctrine apostolique. Tous les théologiens, soit dans les premiers temps du christianisme, soit au moyen âge, soit au XVIe et au XVIIe siècle, se sont occupés de ces questions et on peut dire que ce sont elles qui ont fait le fond de presque toutes les querelles dogmatiques. Presque toutes les doctrines qui se sont séparées du catholicisme ont nié quelqu'un de ces trois points essentiels. Le catholicisme met sa gloire à les avoir conservés tous les trois, tels qu'il les a reçus de la tradition apostolique. La théologie a dû chercher à concilier entre eux, avec l'aide de la raison, les dogmes révélés; dans cet essai de conciliation, des idées curieuses ou profondes ont dû nécessairement se faire jour sur la question du libre arbitre. Tant de grands et féconds génies, tant d'esprits doctes ou ingénieux n'ont sans

[1] Nam quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui... Quos autem prædestinavit, hos et vocavit : et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit. — *Rom.*, VIII, 29, 30.

doute pas traité cette matière sans y apporter quelques éclaircissements.

Au moment où la réflexion chrétienne s'applique à reconnaitre sa foi et à organiser ses croyances en corps de doctrines, vers la fin du IIe siècle, les penseurs du christianisme ont été nourris à l'école des philosophes païens. La persécution maintient la ferveur et l'union dans l'Église, nul ne songe à rejeter un texte apostolique, sous prétexte qu'il y trouve quelque obscurité. Le grand ennemi, c'est la philosophie païenne. La religion païenne ne subsiste plus comme telle que dans les âmes naïves et ignorantes. L'esprit seul du paganisme vit encore dans les systèmes philosophiques. C'est donc contre ces systèmes que les apologistes chrétiens doivent diriger leurs coups. Mais ils ne rejetteront pas en bloc toute la philosophie, ils en retiendront soigneusement tout ce qui est conforme au dogme chrétien, ils seront même très indulgents pour tout ce qui ne lui est pas directement opposé. Clément d'Alexandrie et Eusèbe consacrent deux grands ouvrages à montrer dans les écrits des philosophes anciens des fragments de la vérité éternelle.

Ils ne pouvaient admettre cependant les doctrines manichéennes qui rapportaient la production du mal dans le monde à un principe matériel distinct de Dieu et éternel comme lui. C'est contre ces doctrines que s'élève S. Méthodius dans le livre du libre arbitre (Περὶ αὐτεξουσίου) dont Photius nous a conservé des fragments [1]. Le mal, dit-il, ne vient pas de Dieu, la matière inerte et passive ne crée rien, mais supporte tout; l'homme seul, par sa libre volonté, peut se servir de la matière pour faire le mal. Tandis, en effet, que Dieu peut créer non seulement des qualités, mais des substances, l'homme ne peut créer que des modalités dans les êtres, mais il a évidemment ce dernier pouvoir. Or, le mal n'est pas un être, mais une qualité dans un être. C'est donc dans l'homme et non dans une matière éternelle que se trouve la source du mal.

Le stoïcisme, malgré la ressemblance extérieure de

[1] *Bibliothec.*, Cod. 236. — Migne, *Patr. græc.*, t. CIII, p. 1148 et seq.

certains de ses préceptes avec ceux de la religion nouvelle, ou peut-être même à cause de cela, a été particulièrement en butte à la critique des Pères. Son esprit raide et superbe était en opposition directe avec l'esprit de douceur et d'humilité que professait le christianisme. En outre, les stoïciens niaient résolument le libre arbitre, affirmaient le destin et la genèse invariable des choses; les chrétiens affirmaient le libre arbitre, soumettaient le destin à la providence de Dieu et croyaient que chacun de nous est le maître de sa destinée morale. Il fallut donc réfuter les doctrines du Portique. Aussi Petau nous dit-il (1) que les écrits des premiers Pères grecs et latins sur cette question ont été surtout dirigés contre les stoïciens.

Ce qui indignait surtout l'esprit religieux des Pères, c'était la suppression de la providence morale et bienfaisante, en laquelle ils appuyaient leur confiance, au profit d'un *fatum* aveugle et purement mécanique. Aussi est-ce surtout contre cette doctrine blasphématrice que s'élève leur éloquence. Plusieurs d'entre eux, en effet, trompés par les paroles ambiguës des derniers stoïciens, ont cru que ces philosophes admettaient l'indépendance des résolutions intérieures de l'âme humaine et refusaient seulement de nous accorder le pouvoir de réaliser au dehors les actes dépendant de ces résolutions (2). Bardesane est de cet avis (3) et Némésius n'y contredit pas, pourvu qu'on lui accorde que l'issue de nos résolutions dépend de la providence et non du destin. Diodore, évêque de Tarse, dans les huit livres qu'il avait consacrés à critiquer la doctrine du destin, combat cette opinion (4) et s'attache à prouver directement la libre puissance de l'homme sur ses actions. Si tout était enchaîné au destin,

(1) *Dogmat. theol.*, III, 4; t. III, p. 352.

(2) Némésius, *De nat. hum.*, C. XXXVII. — Molina dit formellement que S. Augustin a considéré les stoïciens comme partisans du libre arbitre. — *Liber. arb. cum grat. don. concord.* Q. XIV, art. 13, disp. 23. — Lisbonne, 1588, in-4°, p. 139.

(3) Περὶ εἱμαρμένης, *ap.* Euseb., *Præp. evang.*, VI, 6. — Migne, *Patr. græc.*, t. XXI, p. 420.

(4) *Ap.* Photii *Bibliothec.*, Cod. 223. — Migne, *Patr. græc.*, t. CIII, p. 831 et seq.

le monde devrait être éternel, mais le monde n'est pas éternel. Diodore établit cette opinion par des arguments qui paraissent empruntés à Lucrèce [1]. Les astres eux-mêmes ont commencé comme tout le reste; il y a donc eu des changements qui ne dépendaient pas absolument des événements précédents. La chaîne inflexible du destin se trouve brisée. — De plus, pendant que les animaux ont partout et toujours le même caractère et les mêmes instincts, les actes de l'homme changent sans qu'on puisse trouver ailleurs qu'en lui-même la raison de ces changements [2]. Au reste, de quoi serviraient à l'homme les connaissances astrologiques s'il ne pouvait rien changer à sa destinée? L'astrologie serait donc absurde. Il faut donc que l'homme soit libre [3].

Origène a si vivement soutenu la doctrine du libre arbitre au livre III du Περὶ ἀρχῶν que Jansénius a pu l'accuser, injustement d'ailleurs, d'avoir donné naissance à l'hérésie de Pélage [4]. Némésius nous donne dans son traité de la *Nature humaine* [5] une théorie attentive et détaillée de la volonté dont la plupart des éléments sont empruntés à Aristote. L'argument sur lequel il appuie le plus, est celui qu'Aristote avait tiré de la justice du blâme ou de la louange [6]. C'est aussi aux péripatéticiens et en particulier à Alexandre d'Aphrodisias qu'Eusèbe fait de nombreux emprunts dans la *Préparation évangélique* [7]. Après avoir soumis le destin à la providence divine [8], S. Grégoire de Nazianze distingue soigneusement le bien naturel, qui ne sollicite pas l'appréciation morale, du bien librement choisi, qui seul mérite l'éloge [9].

S. Jean Chrysostome dit également : c'est le travail,

(1) *De Nat. rer.*, lib. V.
(2) *Op. cit.*, lib. V., c. 43; *ibid.*, p. 854.
(3) *Op. cit.*, lib. VII; *ibid.*, p. 868.
(4) V. sur ce point Huet, *Origenicar. Quæst.*, II, 7, et une thèse intéressante de M. Maurial, *Origenis de lib. arbit. doctrina*, in-8°. Montpellier, 1853.
(5) C. XXX-XL. — Migne, *Patr. græc.*, t. XL, p. 721 et seq.
(6) C. XXXV.
(7) Lib. VI, c. 6. — Migne, *Patr. græc.*, t. XXI, p. 420.
(8) *Carm. theol.*, I, sect. II, *Poem. Mor.*, v. 266. — Migne, *Patr. græc.*, t. XXXVII, p. 963.
(9) Τὸ μὲν γὰρ ἐκ φύσεως ἀγαθόν, ἀδόκιμον· τὸ δ' ἐκ προαιρέσεως, ἐπαινετόν. *Orat.*, XXXVII, 16. — Migne; *ibid.*, t. XXXVI, p. 301.

l'effort qui fait la vertu [1]. Il consacre six discours à combattre la doctrine de la genèse et du destin. S'appuyant sur un texte d'Isaïe [2] où il est dit que la récompense et la peine dépendent de la volonté, il montre la différence qui sépare la providence divine de la destinée stoïcienne; le destin nous enchaîne, la providence nous laisse libres [3]. Avec le destin, les lois, les conseils, les exhortations, les prières, la prévoyance, toutes ces choses que proclame bonnes la prudence humaine, deviennent complètement inutiles [4]. L'homme a une excuse prête pour tous ses méfaits : Ce n'est pas moi qui l'ai fait, c'est la genèse des choses qui l'a ordonné ainsi [5]. Une telle doctrine permet toutes les débauches [6]. Et si on nous dit que les méchants prospèrent tandis que les justes souffrent, ne supportons pas qu'on accuse pour cela la providence. La justice veille et ses jugements derniers sauront rétablir l'équilibre au profit de la vertu [7].

Ainsi l'Église primitive s'accorde à reconnaître la puissance de l'homme sur ses actions. Elle s'attaque à la fois au stoïcisme et aux doctrines manichéennes. C'est pour combattre ces dernières que S. Augustin a écrit son *Traité du libre arbitre.*

(1) *Homil. in Ep. I. ad Tim.*, I. — Migne, *Patr. græc.*, t. LXII, p. 507.
(2) I, 19-20.
(3) Περὶ εἱμαρμένης τε καὶ προνοίας. — *Orat.* II. — *Ibid.*, t. L, p. 755.
(4) *Op. cit.* — *Orat.* V. — *Ibid.*, p. 765.
(5) Ὅτι οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ἡ γένεσις. — *Orat.* III. — *Ibid.*, p. 758.
(6) *Orat.* VI. — *Ibid.*, p. 769.
(7) *Orat.* IV. — *Ibid.*, p. 762.

CHAPITRE II

Saint Augustin

Difficulté de découvrir la véritable pensée d'Augustin. — Précautions à prendre. — S. Augustin écrit sur le *libre arbitre* au commencement et à la fin de sa carrière. — Définition et caractère de la volonté. — Nous l'expérimentons en nous-mêmes. — Les motifs n'ont pas une force déterminante.— La sphère du libre arbitre est la moralité. — Il est la condition de la culpabilité. — La bonne détermination est explicable, la mauvaise ne l'est point. — Le libre arbitre ne s'exerce pas sur la fin, mais sur les moyens. — Indifférentisme pélagien. — Liberté supérieure, inférieure et moyenne. — L'homme, après la chute, n'a que la liberté de mal faire. — Sens de la doctrine de S. Augustin. — Nous ne sommes pas forcés à faire le pire, nous pouvons choisir. — Influence de la grâce sur le libre arbitre. — Nous pouvons résister à la grâce. — Apparence constante de contradiction. — La prescience divine peut se concilier avec le libre arbitre. — Comment S. Augustin concilie la prédestination avec le libre arbitre. — Conclusion.

Au moment d'exposer les idées de S. Augustin sur le libre arbitre, nous éprouvons une crainte bien naturelle. La pensée de ce Père sur ce sujet a donné lieu à tant et à de si diverses interprétations, des hommes qui avaient passé leur vie à étudier ses œuvres, y ont trouvé des opinions si différentes, qu'il semble qu'on ne puisse aborder cette question sans témérité. Cependant une chose nous rassure, c'est que nous ne cherchons pas dans S. Augustin ce qu'il faut penser, mais avant tout ce qu'il a pensé. Nous ne sommes point ainsi exposé à lui prêter nos idées et à détourner ses paroles de leur véritable signification.

Nous avons d'abord à éviter un danger déjà signalé par Leibnitz, celui de dénaturer la pensée de S. Augustin en citant ses paroles hors de leur place, séparées du commentaire naturel qui les précède ou qui les suit.

« Celui qui ne veut pas se laisser tromper par des textes choisis, continue Leibnitz, doit connaître la date, le but, l'ensemble des différents livres d'où ces textes sont extraits... C'est ce qui m'est arrivé à moi-même pour quelques-unes de ses paroles que j'avais examinées

avec trop peu de soin, et je suis devenu maintenant plus circonspect (1). » Les paroles de S. Augustin ont, en effet, presque toujours besoin d'être expliquées par le contexte. C'est un génie brillant qui aime à enfermer sa pensée dans des formules vigoureuses qui étonnent et éblouissent le lecteur; l'expression paradoxale ne lui déplaît pas et il est toujours resté dans l'évêque d'Hippone quelque chose de l'ancien rhéteur de Rome et de Milan. Telle expression facile à entendre où elle se trouve, amenée qu'elle est par le développement de la pensée, devient aisément fausse si on la sépare de ce qui la prépare ou la complète.

Les textes particuliers sont donc d'une importance secondaire; ce qui est beaucoup plus important, ce qui est essentiel, c'est de suivre le développement entier de la pensée du docteur chrétien.

Pour cela, rappelons que S. Augustin a été amené à écrire sur le libre arbitre surtout au commencement et à la fin de sa carrière théologique (2). Au début, à l'exemple de S. Méthodius, il écrit le traité *Du libre arbitre* pour répondre aux Manichéens et leur montrer que l'origine du mal se trouve dans le libre arbitre de l'homme. A la fin de sa vie, c'est contre Pélage et ses sectateurs qu'il écrit les divers traités sur la *Grâce*. Ce sera donc dans les écrits de ces deux époques extrêmes qu'il faudra surtout puiser pour avoir la pensée véritable de notre auteur.

Il faut d'abord analyser la volonté et déterminer ce qu'entend S. Augustin par ces mots : *libre arbitre,* voir ensuite dans quelle mesure il attribue ce libre arbitre à l'homme, et après, comment il le concilie avec la grâce, la prescience et la prédestination.

S. Augustin définit ainsi la volonté : « La volonté est

(1) Ex *Augustino* planè contraria videntur exsculpi posse, verbis ejus è suâ sede dimotis... Sed nexus meditationum tollere hanc dubitationem potest, et valdè versatum esse oportet in lectione *Augustini* et librorum ejus diversorum nosse tempora, scopos, synopsim, qui locis ex eo excerptis decipi non vult. Id olim nonnullis ejus verbis curiosiùs inspectis animadvertere mihi visus sum, eòque nunc sum factus circumspectior. — *Ad des Bosses.* Dutens, t. II, 1a pars., p. 297.

(2) Voy. Bossuet, *Défense de la trad. et des Saints-Pères,* l. VI, c. 3 et suiv.

un mouvement de l'âme qui, en l'absence de toute contrainte, se porte à la conservation ou à l'acquisition d'une chose [1]. » Le mouvement volontaire se distingue donc essentiellement du mouvement produit par une contrainte extérieure ou par la nécessité. On ne saurait dire qu'un homme est coupable quand on conduit sa main pour lui faire tracer des paroles criminelles, et on peut le dire au contraire si sa volonté consent à son action [2]. Une pierre qui tombe nécessairement n'est pas coupable; or, il y a en l'homme de la culpabilité, il y a donc dans l'homme quelque chose de plus que dans les pierres et c'est ce quelque chose qui est la cause de sa culpabilité [3]. Ce quelque chose est la volonté dont la conscience nous découvre l'existence et le pouvoir. L'animal sent et cette sensibilité est suffisante pour produire la locomotion, mais non pour lui donner la science de sa sensibilité et de ses mouvements. L'homme seul sait qu'il sent et qu'il agit. C'est cette science de nous-mêmes et de nos actions qui rend témoignage à notre pouvoir.

Or que savons-nous sur nous-mêmes? Nous savons d'abord que notre volonté existe, nous nous sentons vouloir et ne pas vouloir [4], nous voyons et nous touchons, pour ainsi dire, notre volonté [5]. Nous savons ensuite que cette volonté, que la conscience nous découvre, n'est pas fatalement soumise aux excitations extérieures ou intérieures. Nous ne cédons pas fatalement aux désirs ou aux raisons qui nous poussent à agir. Deux hommes, en présence de la même femme, agités des mêmes émotions intérieures, se résoudront à agir de deux façons différentes. L'un choisira la continence et détournera sa vue, l'autre préfèrera la débauche et se complaira dans sa passion [6]. Il y a donc dans chacun de ces deux hommes quelque chose de particulier qui fait qu'ils se conduisent différemment, la force des

(1) Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. — *C. Manich. de Duab. Anim.* 9. — Cf. *Retract.*, I, 15.

(2) *De Duab. Anim.*, 10.

(3) *De Lib. Arb.*, III, 1.

(4) *Confess.*, VII, 3.

(5) Video et quodammodo tango. — *De Lib. Arb.*, III, 1.

(6) *De Civit. Dei*, XII, 6.

motifs ne vient donc pas des motifs eux-mêmes, mais de la personnalité, qui diffère d'homme à homme et dont le principal élément est la volonté.

Que savons-nous encore? Que nous sommes un composé de raison et de passion; tantôt la raison domine et tantôt elle est esclave de la passion. Que la raison domine, il n'y a là rien d'étonnant, elle est supérieure à la passion par son essence, car elle est l'élan de l'âme vers les choses intelligibles, éternelles et immuables; mais que la passion, qui est le désir des choses sensibles, passagères, transitoires, domine sur la raison, c'est ce qui ne se peut expliquer que par la libre volonté (1). Il faut que nous ayons en nous-mêmes un pouvoir particulier pour qu'un tel désordre puisse se produire. Ce pouvoir est évidemment ce que nous appelons le libre arbitre.

Ce libre arbitre ne cause pas tout en nous, mais il a sa sphère propre et réservée qui est la sphère de la moralité. Sans lui, les ordres, les conseils, les promesses, les menaces, les exhortations seraient inutiles (2). C'est par lui que nous sommes coupables (3), c'est par lui que le mal s'est introduit dans le monde (4). Nous ne sommes pas libres d'échapper aux ordres de Dieu, ni aux suggestions du démon, nous ne pouvons nous empêcher de sentir ni les attraits de la raison, ni les inclinations de la passion (5), une seule chose est en notre pouvoir, la résolution, l'intention (6). C'est aussi d'après l'intention que se mesure notre culpabilité. Celui qui ne prend pas garde, celui qui ignore, celui qui ne fait pas ce qu'il veut, ne pèchent pas (7). Notre ignorance ne nous est attribuée comme faute que lorsqu'elle dépend de nous, d'une façon immédiate ou lointaine (8): mais quand elle

(1) *De Lib. Arb.*, I, 10, 11.
(2) *De Civit. Dei*, V, 10. — Cf. *De Grat. et Lib. Arb.*, II, et *passim*.
(3) *Enarrat. in Psalm.*, 101. — *De Verâ Religione*, XIV. — *De Lib. Arb.*, II, 1 et *passim*.
(4) *De Lib. Arb.*, II, 20.
(5) *Ibid.*, III, 25.
(6) *Ibid.*, I, 13.
(7) *Ibid.*, III, 18.
(8) *Ibid.*, III, 19.

est naturelle et invincible, nous n'en sommes plus responsables non plus que des actions mauvaises qu'elle pourrait nous laisser commettre.

L'homme possède donc un pouvoir sur ses actions; tantôt ce pouvoir s'exerce pour le bien, conformément à la raison, il s'explique alors par l'être que nous avons reçu de Dieu notre créateur (¹); tantôt ce pouvoir s'exerce pour le mal, conformément à la passion, en opposition avec la raison, et alors comment l'expliquer? Quand notre pouvoir s'exerce pour le mal, au lieu de s'exercer pour l'être, il s'exerce en réalité pour le non-être. Car qu'est-ce que le mal? un moindre bien. Les plaisirs sensibles, que la passion nous fait préférer aux biens éternels, ne sont mauvais que parce que nous préférons le moins au plus, l'inférieur au supérieur. La différence entre les biens et les maux consiste donc en ceci que le mal renferme en soi une portion de non-être ou un défaut. Le mal naît donc d'une défaillance du libre arbitre. Naturellement, ce que nous voulons librement, c'est le bonheur, la béatitude (²), et cette béatitude consiste dans la possession du bien éternel et immuable. Préférer les biens passagers, c'est un défaut du libre arbitre qui ne peut s'expliquer que par le non-être qu'il renferme. Nous ne pouvons donc expliquer nos actions mauvaises, car leur donner le non-être pour cause, c'est ne rien dire (³). On ne peut rendre raison de la déraison.

Le bien que l'homme accomplit est donc explicable par l'être qu'il renferme et qu'il a reçu de Dieu, le mal qu'il réalise ne peut s'expliquer que par sa volonté propre, laquelle est inexplicable (⁴). En quoi consiste maintenant le libre arbitre et quelle est la force qu'il peut avoir dans la vie actuelle?

Il semble d'abord ne pas s'exercer sur la fin de la vie. Tous les hommes veulent le bonheur et il semble bien

(¹) *De Lib. Arb.*, II, 19.

(²) Hominis verò liberum arbitrium congenitum et omninò inamissibile quærimus, illud est quod beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt qui ad beatitudinem ducunt. — *Op. imperf. cont. Julian.*, VI, 12. — Cf. *De Lib. Arb.*, III, 1.

(³) Sciri enim non potest quod nihil est. – *De Lib. Arb.*, II, 20.

(⁴) *Ibid.*, III, 17.

qu'ils ne soient pas libres de ne pas le vouloir. Cependant nous ne voulons pas les choses qui ne dépendent pas de nous, telles que l'immortalité ou l'éternelle jeunesse; il faut donc, si le désir du bonheur ne dépend pas de nous, que le bonheur même en dépende et que notre volonté soit en notre pouvoir. « Notre volonté n'en serait pas une, si elle n'était pas en notre pouvoir, et, puisqu'elle est en notre pouvoir, elle est libre (1). » Le libre arbitre s'exerce à plus forte raison sur les moyens de réaliser en nous le bonheur. La vie sera heureuse si elle est droite et elle sera droite si les moyens élus pour nous procurer le bonheur sont bons et tendent à l'éternité, elle sera malheureuse et mauvaise si les moyens vont vers les biens égoïstes et passagers (2). Le libre arbitre peut-il, par ses propres forces, atteindre à la vie pleinement heureuse promise aux élus? C'est la question que se pose maintenant S. Augustin.

Pélage définissait le libre arbitre : « Un pouvoir égal de se porter au bien ou au mal, une indifférence ou un équilibre de la volonté entre l'un et l'autre (3). » Les semipélagiens en avaient la même notion. Julien, disciple de Pélage, disait aussi : « Le libre arbitre n'est autre chose que la possibilité de pécher ou de ne pas pécher (4). » S. Augustin rejette toutes ces définitions. Dieu est essentiellement libre et il n'est pourtant pas indifférent au bien et au mal, il est au contraire porté infailliblement au bien. La liberté, telle que l'entendent Pélage et Julien, n'est qu'un degré inférieur de la liberté, une *libertas minor*, qui consiste à pouvoir ne pas pécher; il y a un degré supérieur de la liberté, une *libertas major*, qui consiste à ne pouvoir pas pécher. Cette liberté est l'apanage de Dieu (5).

Mais au-dessous de ces deux degrés de liberté il s'en trouve encore un troisième, c'est celui où la volonté ne

(1) Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in nostra potestate, libera est nobis. — *Ibid.*, III, 3.

(2) *Ibid.*, II, 19.

(3) Bergier, *Diction. théolog.*, art. *Pélagianisme*.

(4) *Op. imperf. cont. Julian.*, VI, 11.

(5) *Ibid.*, VI, 19. — Cf. *De Corrept. et Grat.*, XII.

peut pas ne pas pécher. S. Augustin emploie donc le terme *libre arbitre* pour désigner trois états bien différents : 1° celui où la volonté se décide infailliblement pour le bien; 2° celui où la volonté peut se décider tantôt pour le bien, tantôt pour le mal; 3° celui dans lequel la volonté se décide infailliblement pour le mal. Le plus libre de ces trois états est évidemment le premier, le dernier est celui qui l'est le moins. On voit combien Leibnitz a eu raison de dire qu' « Augustin a pris les mots de *liberté,* de *nécessité,* de *possibilité,* d'*impossibilité* dans un tout autre sens que celui qui est reçu dans les écoles » (1).

Quel est, de ces trois états, celui que possède l'homme? C'est le troisième. Dieu seul possède le premier. Adam, avant sa chute, possédait le second, mais la faute première a fait perdre à l'humanité le pouvoir qu'elle avait de se décider pour le bien ou pour le mal, le libre arbitre blessé a été désormais incliné vers le mal et, selon l'énergique formule d'Augustin, l'homme « par le mauvais vouloir a perdu le bon pouvoir » (2).

Dans cet état d'innocence heureuse qui précéda la chute, au moment où il venait de sortir de la source infinie de l'être, Adam pouvait s'élever de lui-même au bien, aimer et vouloir l'éternel et l'incorruptible; mais lorsque, par sa libre faute, il eut abaissé son âme, son intelligence n'eut plus la force de se rappeler le divin que comme un pâle et lointain fantôme; la concupiscence irritée et rendue plus forte par une première satisfaction ne lui permit plus d'avoir aucun désir désintéressé, il ne put aimer que lui-même et les autres choses périssables. Avant la chute, la vue claire du bien éternel pouvait le ravir à lui-même, lui faire accomplir des actes qui n'avaient pour but que l'éternelle bonté; mais, après la chute, il lui fut impossible de rien faire qui revêtît une forme d'éternité, toutes ses actions, toutes ses pensées, tous ses désirs étaient entachés d'un égoïsme irrémédiable. Or, il

(1) Ab Augustino vocabula libertatis, necessitatis, possibilitatis, impossibilitatis, longè alio sensu sumi, quam in scholis est receptus. — *Epist. ad des Bosses,* Dutens, t. II, 1a pars., p. 279.

(2) Per malum velle perdidit bonum posse. — *Serm.,* XXX, 2. — Cf. *De Corrept. et Grat.,* X, et *passim.*

n'y a d'absolument bon que ce qui est fait en vue du bien éternel, tout le reste est petit, mesquin et vraiment mauvais. Si élevé, si raisonnable que paraisse un motif humain, il est vraiment un néant par rapport au seul motif véritable, au bien éternel, une déraison par rapport à la raison absolue. On voit dès lors en quel sens Augustin a pu dire que les vertus des païens étaient des péchés, mais des péchés brillants et spendides, *splendida peccata* (1).

Enfants d'Adam, nous avons hérité de sa nature, de sa faute et de son malheur. Nous sommes libres vis-à-vis de la justice, mais nous sommes esclaves du péché (2). Nous ne pouvons rien faire pour le bien surnaturel, ni le désirer, ni le vouloir, ni même prier Dieu qu'il nous envoie sa grâce. Par nous-mêmes nous ne pouvons rien faire de parfaitement bon, nous ne sommes libres que pour mal faire (3). Mais on aura, croyons-nous, la vraie pensée d'Augustin si on prend ses paroles, non au pied de la lettre, mais dans le sens qui résulte de tout ce que nous venons de dire. L'homme ne peut que mal faire : cela veut-il dire que l'homme soit déterminé dans le choix de toutes ses actions et qu'il choisisse nécessairement le pire, comme le dieu de Leibnitz choisit nécessairement le meilleur? Cela veut-il dire que Régulus, par exemple, ne fût pas libre de choisir entre rester à Rome ou retourner à Carthage? Évidemment non. Régulus pouvait à son gré préférer l'horreur d'une mort cruelle jointe à la gloire de tenir son serment, ou la douceur de la vie à Rome avec le déshonneur de sa parole trahie; mais ce qu'il ne pouvait pas, sans la grâce de Dieu, c'était s'élever à cette hauteur où il aurait obéi au devoir par devoir, par amour de l'immuable et de l'éternel. Il pouvait choisir entre des biens passagers et se décider pour l'un deux, mais ces biens ne sont des biens qu'au regard de l'humaine faiblesse; aux yeux du chrétien, ce sont de vrais maux. Qu'est-ce que l'amour de la gloire? L'amour d'une fumée vaine, amour coupable, par conséquent, puisqu'il tient dans le

(1) Cf. Molina. — *De Lib. Arb. et Grat. concord.*, q. 14, art. 3. Disp. 6, p. 27.
(2) *De Corrept. et Grat.*, I, et *passim*.
(3) *De Grat. christ.*, XXV, et *passim*.

cœur de l'homme la place de l'amour que nous devons à Dieu. Les actions inspirées par les amours qui paraissent les plus nobles, amour de la famille, de la patrie, de l'humanité même, sont véritablement des fautes si celui qui les accomplit prend pour but de ses actions la créature à la place du créateur. C'est l'inférieur qui usurpe la place du supérieur, c'est un désordre et tout désordre est une faute. « Les enfants d'Adam ont donc le libre arbitre, libre, dis-je, et non délivré; libre vis-à-vis de la justice, mais esclave du péché; c'est par lui qu'ils se roulent à travers les diverses passions mauvaises, *les uns plus, les autres moins;* mais tous sont mauvais et doivent être punis de divers supplices à cause de la diversité même de leurs fautes [1]. » Le volontaire subsiste donc dans la nature humaine déchue et même le libre arbitre. Si l'on disait qu'il résulte de la doctrine d'Augustin que l'homme doit nécessairement faire le pire, on irait plus loin qu'il n'est allé et on dépasserait sa pensée. Il a seulement soutenu que, livrés à nos propres forces, nous ne pouvons rien pour le bien et que nous sommes tous pécheurs. Il nous semble bien qu'il y a entre Néron et Thraséas une distance immense, c'est que nous voyons avec les yeux de la chair. Ils ont une valeur différente quand on les compare l'un à l'autre, mais quand on les compare tous les deux au véritable juste, ils en sont à une telle distance que leurs différences semblent disparaître. Quelle différence y a-t-il entre un fleuve et un ruisseau si on les compare au majestueux Océan? — Mais ces différences subsistent aux yeux de Dieu et c'est sur elles que s'appuiera la justice pour rendre à chacun selon ses œuvres : *pro ipsa diversitate diversis suppliciis judicandi* [2].

L'homme déchu est donc dans un misérable état de servitude vis-à-vis du péché. Mais la bonté de Dieu

[1] Arbitrium, inquam, liberum, sed non liberatum; liberum justitiæ, peccati autem servum, quo volvuntur per diversas noxias cupiditates, alii magis, alii minus, sed omnes mali, et pro ipsa diversitate diversis suppliciis judicandi. — *De Corrept. et Grat.*, XIII. — Cf. *C. Julian.*, IV, 3.

[2] Ce sont ces distinctions qu'ont précisées les théologiens postérieurs, quand ils ont dit : Après la chute, l'homme peut, sans la grâce, faire des actions *moralement,* mais non *surnaturellement* bonnes. — Voy. p. 91, note 2.

remédie à ce malheur et sa grâce rétablit le libre arbitre dans l'état où il était avant la chute. « C'est ainsi que l'on défend la liberté de la volonté, non contre la grâce, mais selon la grâce. En effet, la volonté humaine n'acquiert point la grâce par la liberté, mais plutôt la liberté par la grâce (1). » En l'absence du secours divin, nous ne pouvions que mal faire et le serf arbitre semblait être le fond de notre volonté (2). Mais quand Dieu nous aide, nous pouvons de nouveau, comme Adam, choisir entre le bien et le mal, obéir à la grâce ou lui résister. C'est alors que l'homme est véritablement libre. Les différents moments dont se compose alors la volition sont très clairement marqués par S. Augustin. Il distingue : 1° une préparation de la volonté par la grâce; 2° un désir de la volonté; 3° l'accomplissement de la volonté (3). Ainsi la grâce, loin de détruire dans l'homme le libre arbitre, est au contraire la condition sans laquelle le libre arbitre ne saurait exister dans sa plénitude (4).

Suit-il de là qu'en dehors du secours divin S. Augustin n'ait attribué à l'homme aucun pouvoir? A-t-il considéré l'homme comme une matière absolument passive que la grâce divine pétrit comme Dieu l'entend? Mais la grâce même prouve que nous avons quelque pouvoir, car elle est un secours divin et « celui-là seul peut être aidé qui s'efforce spontanément. Car Dieu n'opère pas en nous notre salut comme en des pierres privées de sentiment ou dans les choses dans lesquelles il n'a pas établi la raison et la volonté (5) ». Et ailleurs : « Celui-là seul est aidé qui agit lui-même (6) ». Nous sommes agis,

(1) Ecce quemadmodum, secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntatis. Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem. — *De Correpl. et Grat.,* VIII.

(2) *Enchirid.,* II, 30. — *C. Julian.,* II, 8.

(3) Quam justitiam nec velle aliquis potest, nisi paretur voluntas à Domino, ut ad perficiendam justitiam præcedat desiderium voluntatis, et paulatim effectus potestatis accedat. — *Op. imperf. cont. Julian.,* VI, 11.

(4) *Retractat.,* I, 26. — *Epist.,* CLXXV, CCXVII et *passim.*

(5) Nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur. Quia non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis. — *De Peccator. merit. et remiss.,* II, 5.

(6) Nec adjuvatur, nisi qui et ipse aliquid agit. — *De Perfect. just. hom.,* XX.

sans doute, comme dira plus tard Malebranche, mais nous agissons en même temps (1). « Dieu nous guérit, mais il ne nous guérit pas malgré nous (2). »

L'homme a donc quelque pouvoir, bien qu'il ne puisse seul parvenir à bien faire; il peut consentir ou s'opposer à l'action divine, favoriser la grâce ou lui résister (3). Mais cette puissance, toute positive qu'elle soit au point de vue psychologique, ne possède pas la bonté essentielle qui fait les élus. La volonté humaine est essentiellement viciée dans sa source et ne peut rien produire de bon, elle ne peut même pas prêter à la grâce un secours effectif. Telle est la doctrine constante de S. Augustin. Cette doctrine n'est-elle pas en opposition avec celle que nous venons d'exposer et devons-nous voir ici une de ces contradictions que certains auteurs se sont plu à relever dans les ouvrages d'Augustin? Nous ne le croyons pas. C'est Dieu sans doute qui, selon l'expression de l'Apôtre, opère en nous le vouloir et le parfaire. Ce sont ses propres mérites que Dieu couronne en nous et la vie éternelle ne nous est pas due comme une récompense légitime; elle est une grâce pour une grâce, dit l'Évangile. Mais cette opération de Dieu nous enlève-t-elle tout pouvoir? Il ne le semble pas. Nous résistons toujours à la grâce, il faut que Dieu triomphe de nos résistances, mais nous pouvons toujours lui résister plus ou moins. Lui résister moins, c'est accepter la grâce autant qu'il est en nous, c'est travailler à nous soumettre et coopérer avec elle. Notre action n'est donc pas nulle, quoique seule elle ne soit pas méritoire, et il faut que nous coopérions à la grâce divine pour mériter. Notre action n'est pas une condition suffisante du mérite, mais elle en est une condition nécessaire. Nous pouvons nous abandonner à la grâce, comme un enfant aux soins de sa mère, ne résister que par notre lourdeur naturelle; ne pas résister ainsi est-ce absolument ne rien faire? C'est ne rien faire sans doute, puisque nous ne faisons rien;

(1) Dicit mihi aliquis : Ergo agimur, non agimus. Respondeo, Imo et agis. et ageris. — *Serm.*, CCLVII, 2.

(2) Non sanat invitum. — *En. in Psalm. CII.*

(3) Consentire vel dissentire propriæ voluntatis est. — *De Spir. et litt.*, XXXIV.

mais c'est aussi faire quelque chose, puisque c'est nous détourner de nous-mêmes autant que possible, sans cependant que nous puissions complètement nous tourner vers Dieu.

S. Augustin a, croyons-nous, eu ces deux opinions qu'il est bien difficile d'énoncer sans qu'elles paraissent se contredire, qui cependant ne se contredisent pas. C'est ce qu'il reconnaissait lui-même quand il écrivait à Valentin et à ses moines : « La pure foi catholique ne nie pas la puissance du libre arbitre, soit pour rendre la vie bonne, soit pour la rendre mauvaise; elle ne lui accorde pas non plus tant de force qu'il puisse quelque chose sans la grâce de Dieu (1). » Et ailleurs : « Cette question où l'on disserte sur l'arbitre de la volonté et sur la grâce divine est si difficile à résoudre que, lorsqu'on défend le libre arbitre, il semble qu'on nie la grâce de Dieu, et quand on affirme la grâce de Dieu, il semble qu'on enlève le libre arbitre (2). »

La grâce divine n'enlève donc pas le libre arbitre, elle coopère avec lui d'une façon mystérieuse, mais elle ne nous détermine pas malgré nous. La considération de la prescience divine soulève une autre objection. Dieu connaît les actions des hommes; bien plus, il appelle lui-même les hommes au salut et parmi eux il en choisit un petit nombre qu'il prédestine seuls au bonheur futur d'après la parole évangélique: *Multi vocati, pauci vero electi*. Le monde est ordonné avec un art admirable, Dieu a de toute éternité conçu le plan de cet ordre et rien de ce qui doit arriver ne lui est caché. Comment le libre arbitre peut-il encore s'y maintenir?

S. Augustin déclare que la libre volonté fait elle-même partie du plan divin, mais il croit évidemment que l'ambiguïté de ses actes ne crée pas une ambiguïté réelle qui enlèverait à Dieu la connaissance de l'avenir. Il est

(1) Quæ (fides sana catholica) neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam, sive in bonam; neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid. — *Ad Valent. et mon. Epist. post.*

(2) Ista quæstio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem asseritur gratia, liberum arbitrium putetur auferri. — *De Grat. christ.*, XLVII.

ici complètement de l'avis des stoïciens contre les épicuriens, mais il ne se croit pas obligé pour cela de nier le libre arbitre. Il essaie donc, un des premiers, de montrer que le libre arbitre peut se concilier avec la prescience de Dieu. Nous allons résumer ses arguments.

D'abord, si la prescience de Dieu enlève à l'homme son libre arbitre, elle l'enlève aussi à Dieu même, car Dieu ne sait pas moins ce qu'il fera qu'il ne sait ce que nous ferons ([1]). De plus, nos actions volontaires sont prévues par Dieu comme telles, et dire que Dieu a prévu ce que je voudrai, c'est accorder que ma volonté existe dans la prescience divine, par conséquent qu'elle est prévue par Dieu comme volonté. Or, la volonté est libre, ou elle n'existe pas; car elle ne s'exerce que sur les choses qui dépendent de nous, elle ne se porte pas sur les choses qui nous arrivent nécessairement, nous l'avons vu, mais sur celles qu'elle contribue à réaliser. Donc, la prescience de Dieu, loin de détruire la liberté de la volonté, ne fait que la confirmer ([2]). Enfin, et c'est la dernière raison donnée dans le *Traité du libre arbitre*, savoir n'est pas déterminer. Notre expérience personnelle nous le prouve. Quand même nous connaîtrions infailliblement qu'un péché futur doit se commettre, nous ne le nécessiterions pas ([3]).

Dans la *Cité de Dieu* ([4]), S. Augustin examine les objections soulevées par Cicéron contre la prescience divine et dit en substance que, bien que la série des causes soit déterminée aux yeux de Dieu, il ne s'ensuit pas que la volonté libre soit supprimée, car les causes sont prévues par Dieu telles qu'elles doivent être, par conséquent les causes fatales comme fatales et les causes libres comme libres. D'ailleurs, S. Augustin remarque avec S. Jérôme que le terme de prescience est vraiment impropre quand il s'applique à Dieu; Dieu ne prévoit pas, il voit tout dans un présent éternel. Il y a là un mystère que l'œil de l'homme ne peut sonder ([5]).

([1]) *De Lib. Arb.*, III, 3.
([2]) *Ibid.*, III, 3.
([3]) *Ibid.*
([4]) *De Civ. Dei*, V, 9, 10.
([5]) *Confess.*, XI, 4, et *Civ. Dei*, XII, 17.

Toute la discussion qui précède se rapporte aux actes humains en général et il n'y est question que de la prescience divine. Mais Dieu ne connaît pas seulement l'ordre du monde, c'est encore lui qui l'a établi et nulle puissance ne peut le changer. Dieu prédestine les saints et réprouve les damnés. Il y a là plus que de la prévision, il y a, semble-t-il, une véritable détermination.

Il faut ici soigneusement distinguer ce qui a trait à la vocation des élus de ce qui regarde la damnation des réprouvés. Dans le premier cas, tout le bien que nous faisons, c'est Dieu qui l'opère en nous, mais avec notre coopération. Dieu peut donc, sans nécessiter absolument nos actions, les incliner vers le bien d'une façon irrésistible. Prévoir alors nos actions bonnes et le résultat final de toutes ces actions n'est pas en réalité prévoir quelque chose qui lui soit extérieur, c'est simplement prévoir les effets futurs de la volonté première par laquelle il a tout créé et préordonné. « Ce n'est pas parce que nous devions être par nous-mêmes bons et saints que Dieu nous a choisis, dit S. Augustin, mais pour que nous le fussions (1). »

Mais, dans le cas des réprouvés, il n'en va pas de même. Ce n'est pas Dieu qui nous damne ou qui nous perd, il n'est pas l'auteur du péché (2). Sans doute nous ne pouvons introduire dans le monde un désordre qui bouleverserait le plan divin (3), mais on ne peut pas dire non plus que Dieu veuille le mal. Il veut toujours le bien et le monde est orienté vers ce but; il fait tout ce qu'il faut pour que nous soyons sauvés, mais Adam a voulu librement pécher, nous le voulons nous-mêmes; le libre arbitre est donc la seule cause de notre perte. Le mal une fois commis par nous, l'ordre même veut qu'il soit châtié (4). Préparant par là une thèse de Leibnitz, S. Augustin reconnaît que les damnés servent à l'ornementation et à l'ordre de l'univers de quelque façon

(1) Non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque ut essemus. — *De Prædest. sanct.*, XVIII.

(2) *De Lib. Arb.*, III, 6, 16.

(3) Nec tamen ità liberum arbitrium animæ datum est, ut quodlibet eo moliens, ullam partem divini ordinis, legisque perturbet. — *De Quant. anim.*, XXXVI.

(4) *De Genes. ad litt.*, VIII, 23.

incompréhensible (1). Si l'on était tenté de trouver cette doctrine cruelle, on devrait se souvenir que S. Augustin soutient que, même pour les plus infortunés des hommes, l'être vaut encore mieux que le non-être (2).

« Que si maintenant on vient à nous demander, dit S. Augustin, d'approfondir ce mystère, pourquoi la grâce opère dans les uns de manière à produire le bien et non dans les autres, nous n'avons que deux mots à répondre : *O profondeur de la sagesse!* et : est-ce que pour cela *Dieu est injuste?* Que celui qui ne se contentera pas de cette réponse cherche quelqu'un de plus savant que nous, mais qu'il prenne garde de rencontrer un séducteur (3). »

S. Augustin a donc fait résider l'acte de la volonté dans le choix entre deux motifs d'action; ce choix constitue le libre arbitre et tous les hommes peuvent se décider entre deux motifs. Sans la grâce, après la faute d'Adam, ce pouvoir ne peut s'exercer que sur des actions inégalement mauvaises; avec la grâce, l'homme peut choisir l'action mauvaise ou se laisser docilement conduire par la main de Dieu. La grâce, loin d'annuler le libre pouvoir de l'homme, le laisse donc subsister en élargissant la sphère de son action.

Mais si l'homme, sans la grâce, est nécessité au mal, si, avec la grâce, il est poussé comme irrésistiblement vers le bien, il ne s'ensuit pas qu'une inévitable nécessité pèse sur lui. Il ne peut pas faire bien dans le premier cas, mais il peut faire plus ou moins mal; Dieu l'incline au bien, dans le second cas, mais l'homme peut contribuer à rendre le bien plus ou moins grand, il coopère à l'action divine; il y a donc toujours quelque chose qui dépend de nous, qui nous appartient et qui peut, d'une façon mystérieuse, s'accorder avec la juste distribution de la grâce.

Dieu prévoit l'avenir, connaît les élus, leur nombre et jusqu'à leurs noms, mais le libre arbitre n'est pas enlevé par cette divine prescience. Dieu connaît évidemment ses propres actions; or, cela suffit pour qu'il connaisse les

(1) *De Lib. Arb.*, III, 9.
(2) *Ibid.*, III, 6, 7, 8.
(3) *De Spir. et litt.*, 34.

élus; il sait bien en effet à qui il veut donner sa grâce et ce don gratuit ne dépend que de sa libre volonté. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le libre arbitre s'accorde avec la prescience d'une manière incompréhensible et inconnue.

On peut donc ranger S. Augustin parmi les partisans du libre arbitre véritable, tel que l'entendent les philosophes, malgré toutes les exténuations qu'il lui fait subir (1). Sans doute il a toujours en vue d'abaisser l'homme en face de Dieu et les expressions oratoires dont il se sert pour déprimer la superbe humaine ont pu faire souvent illusion sur sa véritable pensée, mais il ne veut pas non plus réduire à néant le libre pouvoir de l'homme. Ce pouvoir fait partie de l'ordre divin et le libre arbitre manifeste la toute-puissance de Dieu plus encore peut-être qu'il ne montre la force de l'homme.

(1) Dans sa thèse intitulée : *Doctrine de S. Augustin sur la liberté et la prescience,* Bersot a soutenu l'avis contraire. V. 1re part., c. III, p. 58. — Il ne nous paraît pas que Bersot se soit placé au vrai point de vue pour apprécier la doctrine complète de S. Augustin. — On voit aussi pour quelles raisons nous ne croyons pas pouvoir nous ranger à l'opinion de M. Nourrisson. — *Philos. de S. August.*, l. I, c. 5, t. I, p. 417, et l. II, c. 3, t. II, p. 352.

CHAPITRE III

La Scolastique et saint Thomas d'Aquin.

Boèce. — Scot Érigène. — S. Bernard. — Pierre le Lombard. — S. Thomas. — L'homme possède la volonté. — Nature de la volonté. — Le libre arbitre est cause de l'action. — L'essence du volontaire consiste à poser le but de l'action. — Par conséquent le volontaire consiste dans la pensée. — Le bien s'impose à la volonté. — La faiblesse de l'intelligence humaine sauve la liberté. — Ressemblance avec Platon. — Conciliation du libre arbitre et de la grâce. — S. Thomas, disciple de S. Augustin. — Il n'est ni thomiste ni moliniste. — Accord de la prescience divine et de la volonté. — En quel sens la volonté est indifférente. — Duns Scot. — La scolastique croit au libre arbitre. — Un mot sur Laurent Valla.

Après le grand mouvement intellectuel du IVe siècle et avant d'entrer dans le moyen âge, nous ne trouvons guère qu'un grand esprit, Boèce, qui ait traité la question du libre arbitre avec la réflexion qu'elle nécessite et les développements qu'elle impose. Nous ne saurions mieux placer le bref exposé des opinions de Boèce qu'au début d'un chapitre consacré à la philosophie scolastique. On sait, en effet, que les livres de Boèce ont été la principale nourriture intellectuelle de l'occident latin jusque vers le XIe siècle, et que ce sont en particulier ses commentaires sur l'*Organon,* qui ont fait d'Aristote le Maître du moyen âge.

Boèce consacre tout le cinquième livre de son grand ouvrage *De consolatione philosophicâ* à défendre le libre arbitre et à le concilier avec la prescience de Dieu. Il constate d'abord qu'il y a dans le monde des rencontres fortuites d'événements, et il emprunte à Alexandre d'Aphrodisias l'exemple bien connu de l'homme qui trouve un trésor qu'il ne cherchait pas (1). Il y a donc du hasard dans le monde, mais il y a aussi des choses qui dépendent de notre libre volonté. Par le fait même que

(1) *Pros.*, I.

l'homme a la raison, il se possède, il peut à son gré vouloir ou ne vouloir pas [1]. La providence enfin est le troisième principe des événements, mais la providence n'exclut-elle pas le libre arbitre? [2]. Boèce appelle alors la philosophie à son secours [3]. La philosophie répond : Il faut d'abord remarquer que prévoir d'avance un événement, ce n'est ni le produire, ni forcer à le produire; cependant, la connaissance antérieure et infaillible des événements futurs, bien que ne faisant pas elle-même la nécessité de ces événements, est un signe de cette nécessité. Mais il faut remarquer aussi que cela n'arrive que lorsque la connaissance est antérieure aux événements; quand la connaissance est contemporaine, elle ne conditionne en aucune façon ce qu'elle connaît [4]. Or, la science de Dieu est intemporelle; à vrai dire, Dieu voit dans un présent éternel [5]. Car il y a différents modes de connaître. En nous-mêmes, l'imagination connaît autrement que les sens et les sens autrement que la raison. Dieu de même connaît autrement que notre raison [6]. De ce que donc notre intelligence est faible, nous n'avons pas le droit de refuser à Dieu une intelligence plus haute, puisque la faiblesse des sens ne saurait permettre de nier l'imagination, ni la faiblesse de l'imagination le raisonnement, ni la faiblesse du raisonnement l'intelligence [7].

Dans son *Commentaire* d'Aristote, Boèce dit encore : Vouloir que tous les événements soient nécessaires parce que Dieu les prévoit tous, c'est en réalité limiter la science de Dieu et par suite sa puissance. C'est dire, en effet, que Dieu ne peut connaître les choses contingentes, et que si tout n'est pas nécessaire sa connaissance ne peut s'exercer [8]. Or, qui oserait tenir ce langage et assigner des bornes au pouvoir de Dieu? Que si l'on oppose à Boèce

(1) *Pros.*, II.
(2) *Ibid.*, III.
(3) *Metr.*, III.
(4) *Pros.*, IV.
(5) *Ibid.*, VI.
(6) *Ibid.*, IV.
(7) *Ibid.*, V.
(8) *In lib. de Interpret.*, éd. 2ª, l. III. — Migne, *Patr. lat.*, t. LXIV, p. 506.

la logique des futurs, il répondra : Il est nécessaire, non que l'affirmation soit vraie, ou la négation, mais l'une des deux seulement. Or, par hypothèse, les propositions contingentes de l'avenir restent indéterminées ([1]). On ne peut donc pas plus tirer d'objection contre le libre arbitre de la logique que de la métaphysique.

Plus tard, jusqu'aux XII[e] et XIII[e] siècles, la spéculation théologique reste stationnaire; on explique péniblement les anciens auteurs, Boèce et S. Augustin entre autres. La question du libre arbitre subit le sort de toutes les autres; tous les théologiens la traitent selon des formules à peu près identiques.

Un des fondateurs de la philosophie scolastique, Scot Érigène, semble n'accorder au libre arbitre que la puissance de mal faire; or, mal faire c'est ne rien faire, par conséquent on ne peut assigner de cause à notre puissance d'indétermination. Dieu ne peut ni prévoir, ni prédéterminer les actes qui en résultent ([2]).

S. Anselme a écrit un traité sur les rapports de la grâce et du libre arbitre, où il professe une doctrine très voisine de celle de S. Augustin. Le traité que S. Bernard a consacré aux mêmes questions est plus intéressant, non par la nouveauté de la doctrine, mais par la finesse psychologique dont il fait preuve en plusieurs endroits, et par les heureuses formules où il enferme sa pensée. Il s'y montre bien supérieur par la force des idées et du langage aux brefs chapitres du *Sic et Non*, où son grand adversaire Abailard a résumé sur la providence, la prescience, la grâce et le libre arbitre, la doctrine traditionnelle ([3]). S. Bernard commence par poser le libre arbitre comme nécessaire à la responsabilité : « Si l'homme n'est pas libre, de quel droit lui

([1]) *In lib. de Interpret.*, éd. 1[a], l. I. — *Ibid.*, p. 331.

([2]) His itaque rationibus inconcusse colligitur, omnem perversæ voluntatis defectum vel privationem vel peccatum, vel quoquo modo vocari possit motus ille letifer, quo summum bonum deseritur, efficiturque spiritus vadens, et non rediens, finisque ipsius, mors planè, miseriaque suppliciorum æternalium, omninò nihil esse. Omne quippe cavens materia, forma, specieque procul dubio nihil est, omnis certè rerum absentia, earumque defectus tribus prædictis carere manifestum est. Omninò igitur non sunt. Ac per hoc nec præscire, nec prædestinari ab eo, qui summe est, possunt. — *De Prædestin.*, c. X, § 35. — Migne, *Patr. lat.*, p. 396.

([3]) *Sic et Non*, XXVI, XXVII, LVI.

imputer le bien ou le mal? La nécessité explique l'un aussi bien que l'autre ([1]). » Il distingue le libre arbitre de l'appétit : « Autre est le consentement volontaire, autre l'appétit naturel. Ce dernier nous est commun avec les animaux ([2]). » Le consentement est un mouvement spontané de la volonté ([3]), éclairé par la raison, il mérite ainsi vraiment le nom de libre arbitre, puisqu'il est libre par la volonté et juge de son acte par la raison ([4]). Pour s'exercer, ce libre arbitre a besoin d'être sollicité par un attrait sensible. Or, après la chute, l'homme a perdu l'attrait supérieur qui le ravissait à lui-même et l'élevait aux régions immortelles de l'amour divin. En l'absence de ce *liberum complacitum,* nous nous plaisons aux choses terrestres et inférieures, mauvaises, puisqu'elles nous détournent de la fin pour laquelle nous étions créés ([5]). « Nous sentons ainsi notre liberté même en quelque façon captive du péché, misérable, mais non perdue ([6]). » Le libre arbitre suffit à vouloir, mais il ne peut préciser ce qu'il veut, il veut simplement, la grâce seule nous permet de vouloir le bien ([7]). C'est ainsi que la grâce rend au libre arbitre sa perfection perdue ([8]). « Otez le libre arbitre, conclut S. Bernard, et il n'y a plus rien qui puisse être sauvé; ôtez la grâce, et il n'y a plus rien par quoi le salut s'opère... Ainsi le libre arbitre coopère à la grâce qui opère, lorsqu'il consent à se laisser sauver par elle ([9]). »

([1]) Quod sui liberum non esse cognoscitur, quo pacto vel bonum ei vel malum imputatur? Excusat nempe utrumque necessitas. — *De Grat. et Lib. Arb.,* II, 5.

([2]) Aliud est voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus. Posterior quippe nobis communis est cum irrationalibus. — *Ibid.,* I, 2.

([3]) Consensus motus est voluntatis spontaneus... Porro voluntas est motus rationalis. — *Ibid.,* I, 3.

([4]) Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile judicium, non incongrue dicitur, et arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse judex sui, propter rationem. — *Ibid.,* II, 2.

([5]) *Ibid.,* III.

([6]) Sentimus quidem ipsam quodammodo libertatem peccati esse captivam, vel miseram, non tamen amissam. — *Ibid.,* IV.

([7]) Liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos. — *Ibid.,* VI.

([8]) *Ibid.,* VI, XIV.

([9]) Tolle liberum arbitrium et non erit quod salvetur : tolle gratiam, non erit unde salvetur. Et ita gratiæ operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est dum salvatur. — *Ibid.,* I, 2.

Quelque temps plus tard, Pierre le Lombard, le fameux Maître des Sentences, pose en ces termes les bases d'une théorie du libre arbitre que nous allons retrouver dans S. Thomas étendue et approfondie : « Le libre arbitre est un pouvoir de la raison et de la volonté... On le nomme libre, par rapport à la volonté, qui peut se diriger d'un côté ou d'un autre; on le nomme arbitre, par rapport à la raison, qui a la puissance de discerner entre le bien et le mal (1)... Le libre arbitre ne se rapporte ni au présent, ni au passé, mais aux futurs contingents (2). » Il dit encore : « Où se trouve la nécessité, il n'y a pas de liberté; où n'est pas la liberté, ne se trouve pas non plus la volonté, ni par conséquent le mérite. Cette liberté se trouve en tous les hommes, aussi bien dans les méchants que dans les bons (3). »

Mais nous avons hâte d'arriver au génie le plus complet de la scolastique, à celui qui la résume et la contient presque tout entière, à S. Thomas d'Aquin. S. Thomas étudie à diverses reprises la question du libre arbitre et il en a laissé une théorie aussi remarquable au point de vue purement philosophique qu'au point de vue théologique. Il établit la nature du libre arbitre, examine ses rapports avec la grâce et la prescience de Dieu.

L'homme possède la volonté, c'est-à-dire une puissance par laquelle nous accomplissons nous-mêmes certaines actions. Il faut qu'il possède cette puissance, car, sans cela, il ne pourrait y avoir de loi. Sans la volonté, les ordres, les conseils, les exhortations, les menaces, les promesses seraient inutiles (4). De quelle nature est cette puissance? Agir, c'est se mouvoir, c'est passer de la puissance à l'acte. Or, pour passer de la puissance à l'acte, il faut une cause. Cette cause peut être extérieure à l'être mû ou lui être intérieure. Une pierre, par exemple, qu'on lance en l'air et qui retombe ensuite, a une cause extérieure de son mouvement pendant qu'elle monte; pendant qu'elle descend, la cause de son

(1) *Sentent.*, II, dist. 24.
(2) *Ibid.*, dist. 25.
(3) *Ibid.*
(4) *Summ. Theol.*, Ia q. 83, art. 1.

mouvement est intérieure (1). Dans le premier cas, la pierre subit une contrainte venue du dehors, une violence extérieure et contre nature, que S. Thomas appelle *coactio* (2); dans le second, une contrainte venue du dedans. Dans aucun des deux elle ne connaît ni ne sent son mouvement, elle est entièrement nécessitée. Les animaux sans raison sont aussi mus par des nécessités intérieures, mais ils sentent leurs mouvements, ils ont quelque connaissance du but de ces mouvements, ils ont aussi quelque volonté, ou, pour nous servir de l'expression même de S. Thomas, « ils participent au volontaire, *communicant voluntario* » (3). L'homme enfin possède la raison, connaît par elle le but des mouvements qu'il accomplit, ordonne des moyens en vue de ce but, délibère sur le choix de ces moyens, est le maître de son choix, et, par son choix, de son action (4); il est libre, puisque ce qui est libre est la cause de son action (5). En l'homme seul se trouve donc la vraie volonté, et cette volonté a pour essence le libre arbitre (6).

Ainsi, il y a dans le monde deux grandes classes de mouvements, ceux qui ont leur source en dehors de l'être mû, ceux qui ont leur principe au dedans même de l'être. Les premiers sont exclus de toute participation à la volonté, les seconds seuls sont volontaires. Mais il ne faudrait pas croire d'après cela que la chute d'une pierre soit pour S. Thomas un mouvemement volontaire. En réalité cette pierre, malgré l'apparence, n'a pas en elle-même le principe de son mouvement, car elle n'en est pas le but; or, la fin est essentiellement le principe du mouvement (7). Le vrai commencement des choses est leur fin prévue : « *Quod primum est in intentione ultimum est in executione.* » Par conséquent, les seules choses qui puissent avoir en elles-mêmes le principe de

(1) *Ibid.*, Iª 2ª q. 6, art. 1.
(2) *Ibid.*, q. 6, art. 1. — Cf. Iª, q. 82, 1.
(3) *Ibid.*, Iª 2ª q. 6, art. 2.
(4) Iª q. 82, 1.
(5) Liberum est quod sui causa est; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. — *C. Gent.*, II, 47.
(6) Iª q. 83, 1; Iª 2ª q. 6, 2.
(7) Iª q. 5, 2.

leurs actions et participer au volontaire sont celles qui participent à la pensée. Celles qui ne participent pas à la pensée, quoique paraissant avoir leur principe en elles-mêmes, l'ont en réalité dans la pensée première qui leur impose la fin de leur mouvement, c'est-à-dire dans la loi d'après laquelle elles se meuvent. La pierre qui tombe ne se meut donc pas elle-même, elle obéit à la pensée divine, elle réalise la pensée de Dieu, les fins qu'il poursuit, en un sens c'est Dieu même qui la remue. L'essence du mouvement volontaire consiste donc dans l'appréhension d'un but que le mouvement doit réaliser. Les animaux ont quelque pressentiment du but de leurs actes, mais ils ne délibèrent pas, ne choisissent pas, ils participent à la volonté plutôt qu'ils ne la possèdent. L'homme pense la fin de son action, et cette pensée donne le branle à toutes les autres pensées et aux mouvements qui en sont la suite. On peut donc dire véritablement de lui qu'il est le principe de son action, non sans doute un principe absolument premier, puisque tout ce qu'il a d'être, de force et de pensée vient de Dieu, mais cependant un véritable principe. On voit donc que c'est la raison, la pensée, qui constitue l'essence du volontaire; sans la pensée point de volonté; avec l'ébauche de la pensée apparaît dans l'animal une ébauche de volonté; avec la raison et la réflexion se montre dans l'homme la volonté véritable, la liberté. Le libre arbitre est donc un appétit raisonnable ou soumis à la raison, *appetitus rationalis* (1).

En quoi consiste essentiellement le libre arbitre? L'homme désire naturellement la béatitude, le bien; c'est une doctrine d'Aristote que S. Thomas adopte résolument. Le désir du bien s'impose à la volonté de l'homme; nous ne pouvons pas vouloir le mal pour lui-même, et le mal n'est choisi que sous la raison du bien (2). Il faut, en effet, une cause qui nous fasse mouvoir, qui excite et attire à elle notre puissance de mouvement. Cette cause ne peut être en nous-mêmes,

(1) Ia 2ae q. 1, 2.
(2) Ia 2ae q. 8, 1.

puisque nous ne sommes pas une cause première et absolue, cette cause nous est donc extérieure, elle est le bien même, Dieu. Dieu nous attire et nous ne pouvons nous soustraire à son attrait, la fin dernière de nos actes s'impose donc à nous; jusque-là, point de liberté (1).

Mais nous possédons la raison; cette raison nous représente à la fois les moyens différents qui peuvent servir à réaliser notre fin dernière, à atteindre la béatitude. Nous exerçons notre raison sur le choix de ces moyens, et c'est dans la force élective que consiste le libre arbitre. « *Liberum arbitrium nihil aliud est quam vis electiva* (2). »

Mais alors, dira-t-on, la liberté n'existe pas, car la raison ne peut manquer de nous montrer quels sont les moyens les meilleurs pour réaliser la fin; or, le moins bon est évidemment mauvais par rapport au meilleur, nous retombons donc dans le déterminisme socratique du bien. Mais S. Thomas dirait volontiers avec S. Bernard : « La raison a été donnée à la volonté pour l'édifier, non pour la détruire (3). » C'est ce qu'il établit par une théorie qui forme une des parties les plus profondes et, il faut bien le dire, les plus ignorées de sa doctrine. Il remarque d'abord que les moyens se présentent à nous en grand nombre, contraires les uns aux autres. Je veux le bien, et ma pensée me représente tous les moyens qui peuvent me le procurer. Ces moyens ont sans doute avec la fin des rapports réels plus ou moins étroits, mais pour que je fusse nécessité à choisir l'un ou l'autre, il faudrait que je visse avec certitude leur liaison avec la fin, que je susse de science certaine quel est celui qui est le meilleur. Et à quelle condition pourrais-je avoir cette science? A la condition que je visse clairement le moyen relié à la fin par un syllogisme ou une suite de syllogismes.

Or, cela n'arrive jamais en réalité, à cause de la faible portée de l'intelligence humaine. Il faut donc nous

(1) Iª 2ªᵉ q. 1, 2, 7, 8; q. 8, 1; q. 9, 1, 6. — Cf. Iª q. 82, 1.
(2) Iª q. 83, 4.
(3) Ratio data est voluntati ut instruat illam, non destruat. — S. Bernard *De Gr. et Lib. Arb.*, II, 3.

décider, en dehors d'une certitude démonstrative, d'après des probabilités contingentes, non d'après des nécessités rationnelles. Nous choisissons ainsi parmi les moyens, c'est nous-mêmes qui décidons du degré de bonté de nos actions, nous en sommes donc les maîtres. Nous ne resterons jamais immobiles entre deux partis contraires, il y aura toujours une inégalité quelconque entre deux actions et nous pourrons prendre parti (1). Le libre arbitre réside donc dans le choix des moyens, il tient à la fois, comme le disait le Lombard, de la volonté et de la raison, il est un décret de la volonté que la raison éclaire, mais d'une clarté faible et vague sans lui imposer aucune nécessité (2).

Dérivée des doctrines logiques d'Aristote, cette théorie a aussi d'évidentes analogies avec le système de Platon; c'est parce que nous ne connaissons pas, parce que nous ne savons pas, que nous choisissons souvent le pire en face du mieux. Le libre arbitre ainsi entendu vient de notre impuissance à tout connaître et à tout peser. C'est ainsi que nous sommes libres et dans une sorte d'indifférence entre diverses actions.

On conçoit donc que la liberté dont nous jouissons produise souvent de mauvais résultats. Jugeant des choses sur l'apparence, elle peut se tromper et se trompe, mais elle est préférable, malgré ses erreurs, à l'infaillibilité de l'animal, car cette infaillibilité, l'animal ne la connaît pas, tandis que l'homme connaît le but vers lequel il tend; son infériorité apparente en face de l'animal résulte d'un degré supérieur d'être et de raison.

Mais ce libre arbitre que possède l'homme, jusqu'où s'étend-il? Pouvons-nous faire indifféremment le bien ou le mal? — S. Thomas distingue, après S. Augustin dont il renouvelle la doctrine, l'état de l'homme avant la chute et son état après la chute (3). Avant la chute, l'homme pouvait choisir entre le bien et le mal; après

(1) Iª 2ª q. 13, 6.
(2) Pour toute cette doctrine, voy. Iª q. 82, 2; q. 83, 1. — *C. Gent.*, II, 58. — *De Magistro*, art. I.
(3) Iª 2ª q. 119, 11.

la chute, dans notre état actuel, nous ne pouvons rien faire de bon, à un point de vue surnaturel et chrétien, que si nous sommes aidés par la grâce. Cette grâce, Dieu sans doute ne l'accorde pas à nos mérites, mais il nous la donne toujours quand nous faisons ce que nous pouvons, non parce qu'il nous la doit, mais parce qu'il l'a ainsi voulu et prévu (1). Il y a donc toujours accord entre les volitions de notre libre arbitre et la grâce qui nous permet d'étendre le pouvoir de ce libre arbitre jusqu'aux actions surnaturelles.

Cependant, cet accord entre la grâce et la liberté de l'homme peut être considéré de deux points de vue. On peut soutenir que c'est la volonté de Dieu qui incline et meut la volonté de l'homme, ou bien que la volonté de Dieu se met toujours d'accord avec la liberté de l'homme. La première opinion, connue sous le nom de système de la prémotion physique, est l'opinion de ceux qui se sont appelés les thomistes ; la seconde est celle du jésuite Molina. On peut affirmer que S. Thomas n'aurait accepté ni l'une ni l'autre. Il eût sans doute trouvé que Molina dénaturait sa pensée en paraissant faire dépendre l'assistance de Dieu de la liberté de l'homme ; il ne se fût pas non plus reconnu dans ceux qui s'intitulaient ses disciples et se paraient de son nom, il aurait trouvé qu'ils enlevaient trop à l'efficace de l'homme.

S. Thomas a soutenu que Dieu veut la volonté humaine et même qu'il la meut, mais il faut bien entendre ses paroles. Dieu a créé la volonté de l'homme et par conséquent l'a voulue ; il meut donc d'abord la volonté comme principe, il la meut ensuite comme fin, puisque c'est lui qui est le souverain bien (2) ; il la meut d'une manière immédiate, puisqu'il ne peut avoir besoin d'aucun intermédiaire pour mouvoir ses créatures (3) ; mais suit-il de là que Dieu domine tellement le libre arbitre qu'il lui enlève à peu près toute vertu et le fasse vouloir de toutes les façons qu'il veut ? C'est dépasser de beaucoup la pensée de S. Thomas. Celui-ci soutient

(1) *Ibid.*, q. 112, 3.
(2) Iª 2ª q. 9, 6 ; q. 10, 4.
(3) Iª q. 107, 4.

seulement que « Dieu meut toutes choses selon leur condition; de sorte que les causes nécessaires produisent par la motion divine des effets nécessaires, tandis que des effets contingents résultent des causes contingentes... Il répugnerait donc davantage à la motion divine que la volonté fût mue nécessairement, ce qui ne convient pas à sa nature, que si elle était mue librement, parce que cela convient à sa nature (1). »

Les thomistes et les molinistes ont les uns et les autres le même tort, celui de vouloir donner des raisons humaines des choses divines, de soumettre les actions de Dieu aux lois du temps; les premiers enlèvent l'action aux créatures pour la transporter à Dieu et sont allés si loin qu'ils ont fait récrier jusqu'à Malebranche (2); les seconds font dépendre la volonté divine des actions de l'homme. Les thomistes n'ont pas compris que l'accord entre la liberté de l'homme et la volonté divine est un accord intemporel, que si Dieu veut la liberté, il ne faut pas considérer sa volonté comme la cause antécédente et invariable, physique, diraient les scolastiques (3), de l'acte libre; les molinistes n'ont pas vu que l'action humaine prévue par Dieu de toute éternité ne peut être la cause antécédente de la grâce divine. C'est à nos yeux infirmes qu'apparaissent les distinctions temporelles; il n'y a pas en Dieu d'avant ni d'après, point de succession, point d'antécédent ni de conséquent, rien qu'une raison souveraine et une admirable harmonie. Affirmons l'harmonie, la convenance, l'accord, c'est tout ce que nous pouvons faire, c'est aussi ce que fait S. Thomas.

On prévoit dès lors comment il traitera la question de l'accord de la prescience divine avec la liberté humaine. Il y a un ordre éternel que rien ne trouble et ne peut

(1) Omnia movet secundùm eorum conditionem; ità quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes..... Et ideò magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur liberè, prout competit suæ naturæ. — Iª 2ª q. 10, 4.

(2) On sait que Malebranche a écrit un volume pour réfuter l'ouvrage de Boursier, intitulé : *L'Action de Dieu sur ses créatures*.

(3) La cause physique est, pour les scolastiques, celle dont les effets sont invariables; la cause morale, celle dont les effets peuvent varier.

troubler [1], mais dans cet ordre même les causes secondes entrent comme causes [2]. Il faut donc qu'elles aient par elles-mêmes une certaine efficacité. S. Thomas est si loin de l'opinion que professera plus tard Malebranche, qu'il accorde même aux corps quelque force et quelque pouvoir [3]. L'homme aura donc aussi une force et un pouvoir, le libre arbitre, tel que nous l'avons défini, indifférent entre deux possibles et choisissant celui qu'il veut. Cependant, Dieu n'abdique pas pour cela, et S. Thomas est bien éloigné de vouloir restreindre la prescience divine comme a déjà voulu le faire Scot Erigène, comme voudront le faire plus tard Jouffroy et M. Secrétan. Dieu sait ce que nous devons faire, mais sans nécessiter ni nos actions ni notre choix. Il prévoit tout ce qui doit être et comme cela doit être, c'est-à-dire les choses nécessaires comme nécessaires, les possibles comme possibles et les actions libres comme libres [4]. Ainsi, il ne doit y avoir entre la prescience divine et le libre arbitre aucune espèce de désaccord. Dans l'ordre et le plan divin, la moralité doit être possible et elle ne peut l'être qu'à la condition que le libre arbitre existe. Bien loin donc que l'existence du libre arbitre puisse en quoi que ce soit déranger le plan divin, il lui est au contraire indispensable. D'ailleurs, le libre arbitre imparfait de l'homme est un milieu entre l'infaillibilité aveugle de la pierre et de l'animal, et l'infaillibilité intelligente et libre qui est le privilège de Dieu; ce milieu constitue un possible, et « il appartient à la divine providence de réaliser les divers degrés d'êtres qui sont possibles » [5], dit S. Thomas devançant Leibnitz. De plus, la liberté morale constitue une perfection, elle établit en nous une ressemblance avec la divinité et la providence doit vouloir que toutes les choses ressemblent à Dieu [6]. Il ne peut donc y avoir désaccord entre la providence divine et le libre arbitre, il existe entre ces

(1) Iª q. 19, 6; q. 22, 2; q. 104, 7.
(2) Iª q. 105, 5.
(3) Corpus... est causa ejus quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. — *C. Gent.*, III, 65.
(4) Iª q. 19, 8.
(5) *C. Gent.*, III, 72.
(6) *Ibid.*, 73.

deux choses une profonde harmonie : la perfection de Dieu n'est point jalouse de la perfection de l'homme, « ce qui est bon est exempt d'envie », selon la profonde parole du *Timée*. Le libre arbitre de l'homme se trouve prouvé par la providence même de Dieu.

On voit quelle netteté, quelle précision S. Thomas a donnée à la doctrine du libre arbitre. Et nous n'avons pu qu'effleurer ses principales thèses. Nous n'avons pu montrer combien de fines et profondes analyses psychologiques se cachent sous les formes un peu sèches du latin de l'école. Aucun philosophe, à notre connaissance, n'a donné des raisons plus justes et plus profondes de l'existence de ce libre pouvoir. Sans vouloir rien sacrifier des droits de Dieu, il accorde autant que personne à la puissance de l'homme. Il va même jusqu'à donner à cette puissance l'épithète d'indifférente, mais il est bien loin de vouloir dire par là qu'il existe un seul moment où nous soyons réellement indifférents entre deux partis ; S. Thomas, qui fait surtout dériver le libre arbitre de la raison, ne saurait le faire consister en ce pouvoir absurde dont on nous parle quelquefois. L'indifférence qu'il lui attribue est toute théorique et ne regarde que la possibilité abstraite. Au lieu de contredire la raison, le libre arbitre naît d'elle, se montre et croît avec elle, et monte au plus haut degré avec la raison suprême. Le libre arbitre n'est plus un élément de désordre qui ruine la science et étonne la raison, c'est un élément de l'ordre universel, une partie nécessaire à l'harmonie du divin concert. Car la philosophie de S. Thomas est essentiellement, comme la philosophie d'Aristote et de S. Augustin, dont elle dérive, une philosophie de l'ordre, et un de ceux qui l'ont le plus étudiée, Leibnitz, ne lui sera pas infidèle en appelant son propre système le système de l'harmonie. Mais avec plus de vérité que Leibnitz, avec plus de conscience des difficultés qu'Aristote, avec plus de précision qu'Augustin, il voit que l'efficacité des êtres, leur force propre, fait leur diversité, et il sait que la diversité est l'élément essentiel dont se forme l'harmonieuse unité [1].

[1] *C. Gent.*, III, 72.

Après S. Thomas, son rival franciscain, Duns Scot, accepte une grande partie de ses arguments en faveur du libre arbitre et y en ajoute de nouveaux. Toute la doctrine de Duns Scot repose sur sa théorie de la contingence et de la nécessité. Il y a, d'après lui, deux sortes de nécessité : l'une, absolue, quand une chose ne peut être autrement qu'elle est ; l'autre, de simple convenance, a lieu quand une partie est nécessaire à l'existence d'un tout, bien que ce tout puisse ne pas exister (1). Or, la seule nécessité qui existe dans le monde est une nécessité de ce genre. Il faut, en effet, avouer qu'il y a des choses contingentes. Mais s'il y a quelque chose au monde de contingent, il doit y avoir aussi de la contingence dans la cause première du monde (2). La causalité de Dieu est donc une causalité libre, qui a posé le monde parce qu'elle l'a voulu. Dieu, d'ailleurs, peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction (3). Il aurait donc pu ne pas faire le monde ou le faire autrement qu'il est (4), mais ayant voulu le faire comme il est, il y aurait contradiction à ce qu'il changeât une chose sans changer toutes les autres. Dieu ne peut faire un cercle carré, l'impossibilité ici ne vient pas de Dieu, mais de la nature de l'objet qui, étant ce qu'il est, ne peut être autrement qu'il est (5). Mais rien n'empêchait la volonté de Dieu de lui donner une essence différente. La volonté libre est l'essence même de Dieu (6). L'intelligence est une faculté distincte de la volonté ; bien qu'intimement unie à elle dans un être simple, elle fournit des buts à la volonté, mais celle-ci reste toujours maîtresse de choisir le but qu'elle veut (7). Ainsi, bien que la volonté de l'homme tende nécessairement au bien universel, à la béatitude, cette tendance nécessaire est encore une contingence et la liberté reste sauve,

(1) *Sent.*, lib. I, dist. 40, q. 1.
(2) *Ibid.*, dist. 39, q. 5.
(3) Omnipotentia Dei potest immediate in quodlibet, quod non claudit contradictionem. — *Ibid.*, dist. 42, q. 2.
(4) *Ibid.*, dist. 43, q. 2; dist. 44, q. 2.
(5) *Ibid.*, dist. 43, q. 1. — On voit que la doctrine qu'on prête ordinairement à Duns Scot n'est pas tout à fait la sienne.
(6) *Ibid.*, dist. 45, q. 2.
(7) *Disput.*, III, IV.

car le bien qui attire la volonté ne l'attire pas nécessairement; c'est par un acte contingent que Dieu a voulu que le bien attire la volonté, l'attrait du bien est donc contingent si le désir de la volonté est nécessaire; or, comme le bien est supérieur à la volonté, l'acte total, qui résulte de la mise en présence de ces deux termes, mérite d'être appelé contingent (1). Ainsi l'homme attiré par le bonheur peut agir comme il veut, il peut vouloir ou ne pas vouloir indifféremment, ce qui ne veut pas dire qu'il puisse à la fois vouloir et ne pas vouloir la même chose, mais qu'après avoir voulu il conserve le pouvoir de changer de résolution (2). Cette indifférence de la volonté vis-à-vis des actions n'est pas une perfection, mais une imperfection véritable (3). Elle ne consiste pas en ce que la volonté se décide sans raison, l'intelligence lui propose toujours des buts : la volonté ne peut même changer ses propres pensées et les diriger comme elle l'entend, elle ne se décide que d'après les pensées que lui fournit l'entendement (4); la raison est donc ainsi non seulement la condition nécessaire, mais encore la cause finale du choix (5). La volonté est cependant supérieure à l'entendement, car elle décide en dernier ressort et choisit, si elle veut, au rebours de ce que lui indique la raison (6). C'est pour cela que nous pouvons agir contre les inspirations de la conscience morale qui est une puissance intellectuelle (7). L'acte propre du libre arbitre est donc le choix, la préférence d'un parti à un autre également possible. Ce choix peut avoir lieu dans un indivisible instant (8). Même après la chute, le libre arbitre reste sauf; il peut, considéré en lui-même, toujours éviter de commettre le péché, mais si l'on a égard aux circonstances extérieures où il se trouve en réalité, aux tentations qui l'assaillent, il ne

(1) *Sent.*, lib. IV, dist. 49, q. 9; q. 10.
(2) *Ibid.*, lib. I, dist. 39, q. 5.
(3) *Ibid.*
(4) *Disput.*, II.
(5) *Ibid.*, III.
(6) *Ibid.* — *Sent.*, lib. IV, dist. 49, q. 5.
(7) *Sent.*, lib. II, dist. 25, q. 39; q. 1.
(8) *Ibid.*, lib. III, dist. 18, q. 1.

peut résister longtemps et doit infailliblement succomber. Absolument, il peut donc ne pas pécher, mais moralement, il ne peut guère s'en abstenir (1). La prescience de Dieu ne peut fournir une objection contre l'existence du libre arbitre, car Dieu, sans doute, sait infailliblement les futurs contingents (2), il les connaît même immuablement (3), mais il ne les connaît pas nécessairement (4). L'infaillibilité, l'immuable éternité de sa science viennent de son essence infaillible, immuable et éternelle, mais ne suffisent pas à constituer une nécessité. C'est la nature de l'objet connu qui fait la nature de la science sous ce rapport; elle est nécessaire si l'objet est nécessaire et demeure contingente si l'objet est contingent. La science de Dieu n'altère donc point la liberté de la volonté humaine.

Mais Dieu ne gouverne-t-il pas la volonté comme il gouverne toutes les autres choses? Scot n'admet pas que Dieu meuve la volonté d'une façon immédiate, il croirait imposer par là une nécessité à la volonté humaine. Il ne comprend pas comment l'infirme volonté de l'homme pourrait en quoi que ce soit résister à la toute-puissante volonté de Dieu (5). Ainsi l'homme peut faire ce qu'il veut, son arbitre est libre, il ne dépend ni de la nature, ni de la raison, ni de Dieu même.

On ne peut nier que Duns Scot n'accorde davantage à la liberté que ne le faisait S. Thomas, mais l'étude même à laquelle nous venons de nous livrer a pu nous convaincre que les deux docteurs diffèrent moins par le fond des doctrines que par les tendances divergentes de leurs génies. S. Thomas disait : Le corps, les passions inclinent, mais ne nécessitent pas (6), une indétermination rationnelle subsiste et une force propre par laquelle la volonté se meut elle-même (7); Duns Scot dit aussi : Le bien nous attire et la concupiscence nous

(1) *Ibid.*, lib. II, dist. 28, q. 1.
(2) *Ibid.*, lib. I, dist. 38, q. 2.
(3) *Ibid.*, dist. 39, q. 1.
(4) *Ibid.*, q. 2.
(5) *Ibid.*, lib. II, dist. 37, q. 2.
(6) Ia 2ae q. 2, 4, 5, 7, 9.
(7) *Ibid.*, q. 3, 9.

pousse, mais l'arbitre de la volonté reste sauf et même indifférent. Ni Scot n'a sacrifié la raison à la volonté aussi complètement qu'on l'a dit, ni S. Thomas n'a compromis le libre arbitre au profit de la raison. S. Thomas, sans doute, accorde plus à l'intelligence et Duns Scot davantage à la volonté, mais tous deux sont d'accord pour reconnaître dans l'homme un pouvoir indépendant, une libre volonté. Il ne semble pas qu'aucun des deux grands docteurs ait admis l'indifférence de la volonté dans le sens absolu et rigoureux qui souleva plus tard les critiques de Buridan, donna lieu à la plaisante hypothèse que l'on sait [1] et à la réfutation définitive de Leibnitz. .

En résumé, aucun docteur catholique du moyen âge n'a, à notre connaissance, refusé à l'homme le libre arbitre. Plus tard, un lettré du xve siècle, Laurent Valla, bien qu'ennemi de la scolastique, ne fera qu'exagérer les tendances du thomisme lorsqu'il dira, frayant les voies à Leibnitz : « Dieu nous enlèverait le libre arbitre, s'il était impossible d'agir autrement qu'il l'a prévu [2]. » Quoique irrésistiblement entraînés par les choses extérieures et la volonté de Dieu, le contraire de notre action reste possible et cela suffit à sauvegarder notre liberté. S. Thomas n'admettait ni l'irrésistible entraînement par les choses extérieures, ni la puissance exclusive de Dieu; il croyait à une force propre de l'homme et à l'efficace de sa volonté.

(1) On ne retrouve pas dans les ouvrages de Buridan la comparaison célèbre de l'âne entre deux prés, deux seaux ou deux baquets. Peut-être n'est-ce qu'un souvenir de l'enseignement oral du maître transmis par la tradition.

(2) (Deus) auferret autem (arbitrii libertatem), si non esset possibile aliter evenire quam præscitum est. — *De Lib. Arb. dialog.*, Opera, in-f°. Basileæ, 1540, p. 1007.

CHAPITRE IV

La Réforme, le Concile de Trente, le Jansénisme

Wickleff commence le mouvement déterministe. — Les partisans de l'interprétation individuelle de l'Écriture ont dû se défier du libre arbitre comme d'une puissance anarchique. — Selon Luther, le libre arbitre est un *titulus sinè re*. — Sa polémique avec Érasme. — Selon Érasme, le libre arbitre peut s'accorder avec la grâce, avec la prescience et la prédestination. — Luther et le *De Servo Arbitrio*. — Le libre arbitre contredit la préordination. — Il y a cependant en l'homme de la volonté. — Réponse à l'argument tiré des ordres de Dieu. — Calvin est aussi d'avis que la prescience de Dieu détruit le libre arbitre. — Il se sépare des stoïciens. — Nous ne pouvons même pas choisir entre deux choses indifférentes. — Nous agissons avec nécessité, mais sans contrainte. — Identité fondamentale des doctrines de Luther et de Calvin. — Le Concile de Trente admet que l'hom ne peut résister à la grâce et qu'il possède le libre arbitre. — Systèmes théologiques pour expliquer l'accord du libre arbitre et de la grâce. — Le molinisme. — Le congruisme. — Le thomisme. — L'augustinianisme. — Le jansénisme. — Jansénius aboutit à des doctrines très voisines de celles de Calvin. — Nombreux écrits sur le libre arbitre. — Querelle du pur amour. — Position du catholicisme. — D'après les textes, trois opinions sont possibles : thèse, antithèse et synthèse. — Le catholicisme s'attache à la synthèse. — Originalité du christianisme.

Les opinions que nous venons d'exposer admettent toutes la réalité du libre arbitre, toutes sont acceptées dans leur diversité par l'orthodoxie catholique. Mais en dehors de cette orthodoxie, on voit se produire, dès le xive siècle, des théories déterministes. Dès le xive siècle, en effet, « Wickleff enseignait ce que Luther devait plus tard affirmer : tout ce que nous faisons s'accomplit, non par notre libre arbitre, mais par une pure nécessité » (1).

Les promoteurs de la réforme religieuse du xvie siècle durent prendre ici le contre-pied des doctrines catholiques. Plus ils réclamaient de liberté pour leurs croyances et leurs enseignements, plus ils devaient être portés à enlever de force au libre arbitre de l'homme. L'homme seul allait interpréter l'Écriture ; s'il était libre,

(1) Vuijclevus docuit, Lutherus asseruit : quicquid fit à nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri. — Erasme, *De Libero Arbitrio* Διατριβη.

que d'erreurs pouvait enfanter cette libre interprétation! L'anarchie que devait prédire Bossuet et que nous voyons se réaliser aujourd'hui, les réformateurs ont dû la prévoir et la redouter. Ce spectre fâcheux, ils l'ont éloigné par la négation du libre arbitre. Si Dieu opère en tout opérant, s'il parle aux hommes dans le secret du cœur et leur inspire les pensées qu'il veut, comment s'inquiéter de la possibilité des divergences d'opinion qui pourront plus tard se produire? C'est Dieu qui parle aux hommes et qui les inspire, quand il le veut. Ceux mêmes qui se trompent se trompent par son ordre. Opposer à cette révélation intérieure une autorité extérieure, c'est opposer la parole humaine à la parole de Dieu. La nécessité d'une autorité est la conséquence de la croyance au libre arbitre; la suppression de l'autorité extérieure entraîne comme contre-coup, pour éviter l'anarchie qui menace, la destruction de la croyance au libre arbitre.

D'ailleurs, nous avons vu qu'il y a dans l'Évangile et dans S. Paul des textes formels qui semblent remettre complètement l'homme en la main de Dieu. Sans doute il y a d'autres textes qui supposent le libre arbitre, mais un exégète subtil, qui ne considère que les textes en dehors de la tradition, peut toujours tourner un texte à son opinion. C'est ce que ne manquent pas de faire les réformateurs. Luther d'abord, après lui Calvin, refusent à l'homme tout libre arbitre. Le concile de Trente rétablit sur ce point la croyance catholique et les théologiens s'efforcent de découvrir le *modus vivendi* entre la grâce et la liberté. Jansénius vient ensuite exténuer le libre arbitre et le réduire presque entièrement à la nécessité calviniste. Sans entrer dans l'interminable détail des polémiques, nous voudrions exposer la suite des opinions théologiques sur le libre arbitre des débuts de la Réforme à la fin du jansénisme.

Lorsque Érasme le prit à partie dans sa *Diatribe sur le libre arbitre* (1), Luther avait déjà écrit : « Je me suis

(1) *De Libero Arbitrio* Διατριβη, *sive collatio,* Desiderii Erasmi; Roterod., in-8; Basileæ, ap. Joan. Frobenium, MDXXIV.

mal exprimé en disant que le libre arbitre avant la grâce était une chose qui n'existe que de nom, mais j'aurais simplement dû dire : Le libre arbitre est dans la réalité une fiction, un nom qui ne recouvre rien, parce qu'il ne dépend de personne de penser mal ou bien, mais tout arrive selon une nécessité absolue, comme l'enseigne avec raison la proposition de Wickleff condamnée par le concile de Constance (1). » Erasme semble ne prendre la plume qu'à regret, et il se plaint surtout de ce que Luther a traité devant le vulgaire cette redoutable question. De ce que l'homme ne peut rien faire de bon sans la grâce, Luther conclut que c'est Dieu seul qui dirige l'homme et que l'homme ne coopère en rien à l'œuvre de Dieu. Erasme taxe d'exagération les conclusions de Luther, et s'attache à montrer que la prescience de Dieu n'empêche en rien l'existence du libre arbitre, puisque Dieu sait que les choses doivent arriver comme elles arrivent, c'est-à-dire tantôt librement et tantôt nécessairement. Erasme trouve plus de difficulté à concilier le libre arbitre avec les décrets divins qui ordonnent tout. Il ne croit cependant pas que cela soit impossible. Dieu ressemble à un maître qui connaîtrait le mauvais esprit d'un de ses serviteurs et lui fournirait l'occasion de mal faire pour le punir; le serviteur fera mal infailliblement, mais non pas nécessairement (2). C'est d'ailleurs un insondable mystère que l'accord de la prédétermination et de la liberté, mais cet accord doit exister et dans aucun cas nous ne devons nier l'existence du libre arbitre, car les conséquences pratiques de cette négation seraient désastreuses. Les exhortations, les conseils, les ordres même de Dieu seraient inutiles, il n'y aurait plus ni mérite, ni démérite, on ne pourrait plus justifier ni les récompenses ni les punitions.

Luther répondit par le livre fameux intitulé : *De Servo*

(1) « Male enim dixi, quod liberum arbitrium ante gratiam sit res de solo titulo, sed simpliciter debui dicere, liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re, quia nulli est in manu quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia, ut Vuijclevi articulus Constantiæ condamnatus rectè docet, de necessitate absolute eveniunt. » Luther. *ap.* Erasm. — *Ibid.*

(2) Erasm., *Op. cit.*, *ad fin.*

Arbitrio (1). Le préambule du livre renferme, en dehors de violentes injures contre Erasme (2), une preuve du déterminisme tirée de la préordination divine : « Dieu, dit-il, ne sait rien d'avance d'une manière contingente, mais il prévoit, propose et fait toutes choses par une volonté immuable, éternelle et infaillible... Ce qui détruit le libre arbitre... Il suit en effet de là irréfragablement que toutes les choses que nous faisons, toutes les choses qui se font, bien qu'elles nous paraissent se faire avec contingence, se font en réalité d'une manière nécessaire et immuable, si l'on considère la volonté de Dieu (3). » Les païens eux-mêmes ont cru à la volonté de Dieu qui ordonne tout infailliblement (4).

Mais cette nécessité qui le domine n'empêche pas l'homme d'agir volontairement. Ce n'est pas une contrainte extérieure qui s'impose à lui, mais une nécessité infaillible (5) qui tourne sa volonté où Dieu veut. Il y a donc toujours en l'homme de la volonté, mais il n'y a plus ce libre arbitre « dont parle le peuple et qu'il prend, comme l'exige le mot lui-même, pour une force qui puisse se tourner d'un côté ou de l'autre sans céder ou être soumise à aucune chose » (6). Que peut-on, en effet, attribuer au libre arbitre? « Ce n'est pas assez de dire : Il y a une force, une force, dans le libre arbitre (7). » Rien de plus aisé que de parler ainsi, mais cela est véritablement enfantin. Il faut déterminer quelle est la force du libre arbitre. Or, tous les théologiens admettent,

(1) *De Servo Arbitrio adversus Erasmum*. Roterod., in-8, sans nom d'imprimeur, MDXXVI.

(2) Spiras grandem Epicuri crapulam. — *Op. cit.*, p. 18.

(3) Deus nihil præscit contingenter; sed quod omnia incommutabili et æterna, infallibilique voluntate et prævidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium... Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quæ facimus, omnia quæ fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes. — *Ibid.*, p. 27.

(4) *Ibid.*, p. 30.

(5) *Ibid.*, p. 58.

(6) Vox liberi arbitrii quam populus putat eam vim significare (sicut et vis et natura vocabuli exigit) quæ liberè possit in utrumque se vertere, neque ea vis ulli cedat, vel subjecta sit. — *Ibid.*, p. 62.

(7) Non enim satis est dicere, Est vis, Est vis, Est vis quædam liberi arbitrii, quidnam dictu facilius? — *Ibid.*, p. 73.

les scolastiques eux-mêmes, ces maîtres sophistes, et Pierre Lombard leur maître [1], à l'exception des pélagiens, que sans la grâce de Dieu le libre arbitre ne peut faire que le mal. Il est vrai que ces mêmes théologiens ne veulent pas dire avec Luther que le libre arbitre n'est rien [2]; cependant, « après qu'on a accordé et avoué que le libre arbitre a perdu sa liberté, qu'il est réduit dans la servitude du péché, et qu'il ne peut rien vouloir de bien, je ne puis entendre par ces mots que ceci : le libre arbitre est un vain titre dont la réalité est perdue » [3].

A l'argument tiré des ordres de Dieu qui deviendraient inutiles dans l'hypothèse de l'absence du libre arbitre, Luther fait une réponse analogue à celle des déterministes modernes : « Les paroles de la loi avertissent l'homme de ce qu'il doit, non de ce qu'il peut, c'est-à-dire sont faites pour lui faire connaître le péché, non pour lui faire croire qu'il a quelque force... Vous autres, théologiens, vous débitez ainsi des inepties, comme de doubles enfants; dès que vous trouvez un verbe à l'impératif, vous en inférez un indicatif, comme si, dès qu'une chose a été commandée, elle devenait ainsi nécessairement faite ou possible à faire [4]. »

Et Luther conclut : « Si nous croyons qu'il est vrai que Dieu sait et ordonne d'avance toutes choses, que sa prescience et sa prédestination ne peuvent ni se tromper, ni être empêchées, ensuite que rien n'arrive sans sa volonté, ce que la raison elle-même est forcée d'admettre, le témoignage même de la raison nous avertit en même temps qu'il ne peut y avoir aucun libre

(1) *Ibid.*, p. 110.

(2) Non enim illi liberum arbitrium, sicut ego, nihil esse dicunt. — *Ibid.*, p. 111.

(3) Postquam enim concessum ac ratum est, liberum arbitrium, amissâ libertate, cogi in servitute peccati, nec posse quicquam velle boni, ego ex his verbis nihil aliud possum concipere, quam liberum arbitrium esse inanem voculam, cujus res amissa sit. — *Ibid.*, p. 120.

(4) Verbis legis moneri ac erudiri hominem, quid debeat, non quid possit, id est, ut cognoscet peccatum, non ut credat sibi esse aliquam vim... Vos Theologi sic ineptiatis sicut bis pueri, ut mox apprehenso uno verbo imperativo, inferatis indicativum, quasi statim ut imperatum sit, etiam necessario factum aut factu possibile sit. — *Ibid.*, p. 134, 135. Cf., p. 157, 251.

arbitre ni dans un homme, ni dans un ange, ni dans aucune autre créature [1]. »

On voit que Luther dépasse de beaucoup S. Augustin et les docteurs scolastiques. Ceux-ci admettaient que, bien que ne pouvant plus choisir le bien, et obligé de se décider au mal, l'homme déchu pouvait encore choisir librement entre des actions inégales en valeur morale et que cette liberté de l'homme s'accordait avec la prescience de quelque façon inconnue; Luther n'attribue à l'homme rien autre chose que la conscience de sa volition au moment que Dieu ou Satan le fait vouloir; d'ailleurs, considérant d'un point de vue temporel la prescience de Dieu, il devait fatalement conclure à la négation de toute contingence véritable dans les actes de tous les êtres. C'est le même raisonnement qui trompera Calvin.

Pour le réformateur français, Dieu est tout-puissant et dirige toutes les choses du monde. La toute-puissance de Dieu n'est pas « telle que les sophistes (les scolastiques) l'imaginent, vaine, oisive et quasi assoupie, mais toujours vaillante, pleine d'efficace et d'action. Aussi il n'est pas seulement en général et comme en confus le principe du mouvement des créatures (comme si quelqu'un ayant une fois fait un canal et adressé la voie d'une eau à passer dedans, la laissait puis après couler d'elle-même), mais il gouverne même et conduit sans cesse tous les mouvements particuliers..., d'autant que gouvernant le ciel et la terre par sa providence, il compasse tellement toutes choses que rien n'advient sinon ainsi qu'il l'a déterminé en son conseil » [2]. — « Quand on parle de la providence de Dieu, ce mot ne signifie pas qu'étant oisif au ciel, il spécule ce qui se fait en terre, mais plutôt qu'il est comme un patron de navire qui tient le gouvernail pour adresser tous événements; ainsi ce mot s'étend tant à sa main qu'à ses yeux; c'est-à-dire que

(1) Si enim credimus verum esse, quod Deus præscit et præordinat omnia, tum neque falli neque impediri potest sua præscientia et prædestinatione, deindè nihil fieri, nisi ipso volente, id quod ipsa ratio cogitur concedere, simul ipsa ratione teste, nullum potest esse liberum arbitrium in homine vel angelo aut ulla creatura. — *Ibid.*, p. 354.

(2) *Institution de la Religion chrétienne.*, l. I, c. 16, sect. 3. — Un vol. in-f°; Genève, Jacob Stoer, 1609, p. 83.

non seulement il voit, mais aussi ordonne ce qu'il veut être fait ([1]). » Cette providence empêche l'homme « de se guider et adresser par son franc arbitre où bon lui semble » ([2]). — « Ceux qui veulent rendre cette doctrine odieuse, continue Calvin, calomnient que c'est la fantaisie des stoïques, que toutes choses adviennent par nécessité. C'est faussement et malicieusement qu'on nous met cette opinion sus. Car nous ne songeons pas une nécessité, laquelle nous soit contenue en nature par une conjonction naturelle de toutes choses, comme faisaient les stoïques.

» Mais nous constituons Dieu maître et modérateur de toutes choses, lequel nous disons dès le commencement avoir selon sa sagesse déterminé ce qu'il devait faire, et maintenant exécute par sa puissance tout ce qu'il a délibéré. Dont nous concluons, que non seulement le ciel et la terre, et toutes créatures insensibles, sont gouvernés par sa providence, mais aussi les conseils et les vouloirs des hommes; tellement qu'il les dresse au but qu'il a proposé ([3]). » Et ailleurs : « Que les stoïques s'en aillent avec leur nécessité forcée et qu'ils soient séparés loin de nous; vu que nous tenons la volonté de Dieu comme reine et maîtresse, qui gouverne tout par sa pure liberté ([4]). » Ainsi Calvin reconnaît lui-même que la seule chose qui le sépare des stoïciens, c'est que le dieu stoïcien est un dieu soumis à des lois fatales, tandis que le dieu auquel il croit n'est soumis à aucune sorte de nécessité et a tout ordonné dans la plénitude de sa sagesse et de sa liberté. Mais l'homme n'est pas moins esclave dans son système que dans celui des stoïciens. Selon sa formule énergique, « la volonté de Dieu est la nécessité des choses » ([5]). Tout arrive donc librement dans le monde si l'on considère la volonté de Dieu, la cause première, mais tout arrive néces-

([1]) *Id., ibid.*, sect. 4, p. 84, *b*.
([2]) *Id., ibid.*, p. 85, *a*.
([3]) *Id., ibid,*, sect. 8, p. 87, *a*.
([4]) *Traité de la prédestination. Recueil des opuscules* de Jean Calvin, trad. franç., in-f°; Genève, 1566, p. 1303.
([5]) *Ibid.*, p. 1309.

sairement si l'on considère les causes secondes et les événements de l'univers.

Calvin avoue cependant qu' « il semble être absurde d'ôter ce qu'on appelle contingence » ([1]), mais il réduit cette contingence, comme le fera plus tard Leibnitz, à une simple possibilité des choses « qui peuvent échoir d'un côté ou d'autre. En ce sens, les choses qui adviennent peuvent être dites contingentes » ([2]). On conçoit dès lors que Calvin ne sera pas moins opposé que Luther au « franc arbitre des papistes » ([3]), l'homme n'aura plus aucune espèce de pouvoir. Non seulement nous ne pouvons choisir que le mal sans jamais faire rien qui ne mérite condamnation ([4]); non seulement nous sommes esclaves du péché, mais nous ne sommes même pas libres de choisir entre des choses indifférentes qui ne sont ni bonnes ni mauvaises ([5]); c'est Dieu qui « besogne en nos cœurs » ([6]), quand nous faisons bien, et c'est Satan qui travaille en nous quand nous faisons mal ([7]). Notre volonté est une chose inerte et passive que « Dieu fléchit et tourne à son plaisir, et notre élection à choisir n'est pas tellement libre que Dieu ne domine par-dessus » ([8]). Cependant l'homme « n'est point dépouillé de sa volonté ». Il agit avec nécessité, il est vrai, mais sans contrainte. Il veut au moment qu'il veut, cela est certain, sa volonté est la cause de ses actions et cette cause est en lui-même, il l'a reçue en recevant l'être; il est vrai que cette volonté est par elle-même viciée et livrée à Satan, mais elle ne subit point de contrainte

([1]) *Ibid.*, p. 1303.
([2]) *Id.*, *ibid.*
([3]) Voy. outre le ch. V, liv. II de l'*Institution chrétienne,* l'opuscule intitulé : *Réponse aux calomnies d'Albert Pighius, contenant la défense de la sainte doctrine contre le franc arbitre des papistes,* etc. — *Opuscules,* p. 257-438.
([4]) *Inst. chrét.,* l. II, c. 3.
([5]) *Ibid.,* l. II, c. 4, p. 141, *b*.
([6]) *Ibid.,* l. II, c. 4, p. 139, *a*.
([7]) *Id., ibid.* — Luther disait de même : « La volonté de l'homme est un cheval. Si c'est Dieu qui le monte, il va où et comme Dieu veut; si c'est le diable, il va aussi comme le diable veut... Dieu opère en nous le mal comme le bien; il sauve sans tenir compte du mérite; il damne sans considérer le démérite. » — *De Serv. Arbit. ad Erasm.*
([8]) *Inst. chrét.,* l. II, c. 4, p. 142, *a*.

extérieure. L'homme pèche nécessairement, conclut Calvin avec Luther, mais il pèche volontiers [1].

Mais de ce que l'homme a la volonté, dirons-nous qu'il possède le franc arbitre? « Quelle moquerie est-ce d'orner une chose si petite d'un titre tant superbe? Voilà une belle liberté de dire que l'homme ne soit point contraint de servir à péché : mais que tellement il soit en servitude volontaire que sa volonté soit tenue captive des liens du péché [2]. » Ainsi, Luther et Calvin, malgré des différences de détail, sont d'accord pour enlever à l'homme toute espèce de pouvoir sur ses actions. La prescience et la prédétermination de Dieu fixent le cours des choses une fois pour toutes; Adam lui-même ne pouvait être libre [3]; notre volonté viciée ne peut que mal faire, elle est livrée, inerte et passive, à la perversité de Satan; si Dieu veut nous sauver, il nous envoie sa grâce, à laquelle nous ne pouvons résister, et que nous ne pouvons plus perdre. Si l'on se plaint qu'en imposant ses commandements aux réprouvés comme aux élus, Dieu ordonne aux premiers des choses impossibles, Calvin répond comme Luther que les ordres de Dieu nous montrent non ce que nous pouvons, mais ce que nous devons [4]. Le libre arbitre de l'homme disparaît donc; c'est, comme disait Luther, un vain titre, un bruit de syllabes vides, *strepitus syllabarum* [5].

En face de ces enseignements des réformateurs, les docteurs catholiques, rassemblés à Trente, affirmèrent les vieilles croyances. D'après eux, « le libre arbitre mû et excité par Dieu, peut coopérer par son assentiment avec Dieu qui l'excite et qui l'appelle, et par là se disposer et se préparer à obtenir la grâce de la justification; il peut résister, s'il le veut, et n'est pas comme une chose inanimée qui ne fait rien et reste purement passive. Le libre arbitre, même après le péché d'Adam,

(1) *Ibid.*, l. II, c. 3, p. 132, *a*.
(2) *Ibid.*, l. II, c. 2, p. 116, *a*.
(3) Cette opinion est particulière à Calvin, mais elle peut se déduire logiquement des doctrines de Luther sur la prédestination, bien qu'il refuse expressément d'y souscrire.
(4) *Ibid.*, l. II, c. 5, p. 145, *a*.
(5) *De Servo Arbitrio*, p. 76.

n'est pas tellement perdu et éteint qu'il soit devenu une chose qui n'est qu'un nom ou moins encore, un nom sans réalité, une fiction de Satan » ([1]). Le libre arbitre, le pouvoir de l'homme était donc maintenu, concurremment avec le pouvoir régénérateur de la grâce.

Après la chute, la puissance de l'homme s'est amoindrie, exténuée, mais non cependant anéantie, elle peut revivre sous le souffle bienfaisant de la grâce divine. L'homme n'est pas purement passif, il peut résister à la grâce ou coopérer avec elle. Une fois encore, l'Église catholique affirmait, avec S. Augustin et S. Thomas, que nous possédions une véritable liberté qui rendait notre culpabilité possible et qui, unie à la grâce, nous permettait de mériter les récompenses célestes. La providence de Dieu et sa prédétermination des choses ne sont pas niées pour cela, le concile n'enlève rien à Dieu et ne veut non plus rien ôter à l'homme de ce qui lui appartient. Il affirme le dogme, l'harmonie entre la puissance de Dieu et celle de l'homme, entre la liberté humaine et la liberté divine, mais il n'a pas eu à rechercher la manière dont se concilient les deux vérités. C'est l'œuvre des théologiens.

C'est, en effet, à la suite du concile de Trente, que les théologiens ont inventé différents systèmes pour expliquer l'accord de la liberté humaine avec la providence de Dieu et l'efficacité de sa grâce. Les principaux de ces systèmes sont : le molinisme, le congruisme, le thomisme et le jansénisme.

L'ordre des Jésuites, créé pour combattre le protestantisme, fut celui dont les théologiens durent s'éloigner le plus des idées de Luther et de Calvin, aussi est-ce parmi eux que se trouvent ceux qui accordent le plus au

([1]) *Canon* IV. Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quoad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac præparet; neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passivè se habere, anathema sit.

Canon V. Si quis liberum arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam, anathema sit. — *Conc. Trident.* Sess. VI, *De justificatione.*

libre arbitre de l'homme. C'est en 1588 que parut à Lisbonne le livre intitulé : *Liberi arbitrii cum gratiæ donis concordia* (1), où le jésuite Molina exposait son système. Toute l'économie de ce système repose sur la théorie de la science moyenne. Les théologiens avaient déjà distingué en Dieu deux sortes de sciences : 1° la science de simple intelligence, par laquelle Dieu voit les choses purement possibles qui n'ont jamais existé et n'existeront jamais ; 2° la science de vision, par laquelle Dieu voit tout ce qui a existé, tout ce qui existe ou existera dans le temps. La science de simple intelligence est donc la science du possible qui n'est que possible, celle de vision est la science du réel. Il semble qu'il n'y ait pas de milieu entre ces deux sciences. C'est ce milieu que Molina a voulu trouver (2). Il y a, dit-il, des choses qui ne sont futures que sous certaines conditions ; si les conditions doivent avoir lieu, l'événement qui en dépend deviendra objet de la science de vision. Si la condition de laquelle cet événement dépend ne doit point avoir lieu, il n'existera jamais, c'est alors un futur purement conditionnel, il ne peut donc être l'objet ni de la science de vision, puisqu'il n'existera jamais, ni de la science de pure intelligence, puisque, sa condition nécessaire étant ôtée, ce futur n'est plus possible.

On prévoit l'usage que va faire Molina de cette science moyenne ou conditionnée. Dieu, par la science de simple intelligence, voit tous les ordres infinis des choses possibles ; par la science moyenne, il voit certainement ce que fera, dans chacun de ces ordres, chaque volonté créée, si elle reçoit telle ou telle grâce, et il réserve les grâces efficaces aux hommes dont la volonté libre doit s'accorder avec elle (3). Au fond, dans ce système, malgré tous les efforts de son auteur, c'est de la liberté de l'homme que dépend non pas l'efficacité de la grâce, mais la distribution des grâces efficaces ; c'est du libre arbitre de l'homme que dépend la volonté de Dieu (4).

(1) In-4°. Dédié au prince Albert d'Autriche, cardinal, 512 pages.
(2) Voy. *Op. cit.*, q. 14, art. 13. Disp. 47 et 48, p. 294-314. Disp. 50, p. 319.
(3) *Ibid.*, quæst. 13, art. 4 et 5. Disp. I, m. q., p. 455.
(4) Il dit expressément : « Liberum arbitrium creatum non ideo efficiet hoc,

Suarez ([1]), l'inventeur du *congruisme*, a tâché d'éviter cet inconvénient. Il conserve la science moyenne ([2]) et soutient que Dieu, avant de donner ses grâces, connaît par cette science moyenne ce que fera chacune de ses créatures, quelle que soit la grâce qu'il lui donne. Dieu voit donc quelle grâce sera *congrue* ou *incongrue*, c'est-à-dire aura ou n'aura pas un rapport de convenance avec les dispositions de la volonté de chaque homme en particulier, il prévoit par conséquent quelle grâce sera efficace ou inefficace. Il accorde aux élus des grâces *congrues* ([3]), c'est-à-dire dont il a prévu l'efficacité. Ainsi la grâce est toujours efficace quand Dieu le veut, et le libre arbitre demeure sauf, puisque la grâce n'est efficace que lorsque Dieu a prévu son accord avec la libre volonté.

Ceux qui s'appelèrent les *thomistes* allèrent beaucoup plus loin. Ils admirent une prédétermination physique à l'égard des actions naturelles et une grâce efficace par elle-même à l'égard des actions surnaturelles. C'est par un décret absolu, efficace, que Dieu sauve ou perd, et ce décret est antécédent à toute détermination libre des volontés créées. « Dieu fait immédiatement en nous-mêmes que nous nous déterminons d'un tel côté, mais notre détermination ne laisse pas d'être libre parce que Dieu veut qu'elle soit telle. Car, lorsque Dieu, dans le conseil éternel de sa providence, dispose des choses humaines, et en ordonne toute la suite, il ordonne, par le même décret, ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité, ce qu'il veut que nous fassions librement... Dieu donc veut le premier, parce qu'il est le premier être, et le premier libre, et tout le reste veut après lui, et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille... Ainsi, ce décret divin sauve parfaitement notre liberté, car la seule chose qui soit en nous, en vertu de ce décret, c'est

vel illud, quia Deus præscivit : sed ideò Deus præscivit quia ita liberè erat futurum. » — *Ibid.*, q. 14. art. 3. Disp. 49, p. 322. — Voy. Bergier, *Dict. de Théol.*, art. *Grâce, Molinisme.* — Bossuet, *Traité du Libre Arbitre*, c. VI.— Pascal, 2e *Provinciale*, où le molinisme est assez inexactement exposé.

([1]) *De Divinâ Gratiâ*, 3 vol. in-f°; Lyon, 1620.

([2]) *Ibid.*, t. I, p. 35-90.

([3]) *Ibid.*, IIe pars, l. V, c. 28, t. II, p. 414-418.

que nous fassions librement tel ou tel acte (1). » Il est clair que nous avons ici le contre-pied du molinisme, le libre arbitre de l'homme dépend de la volonté de Dieu.

D'autres théologiens, qu'on appela *augustiniens*, donnèrent à la grâce une efficacité entière, selon les décrets absolus de la providence; cette grâce agissait par une délectation souveraine et victorieuse, et entraînait ainsi infailliblement l'assentiment de la volonté. Cependant la volonté délibérait toujours sur son assentiment à donner ou à refuser, et c'est dans cette délibération que ces théologiens faisaient résider le libre arbitre. Il est clair que cette théorie est tout près de nier le libre arbitre et d'en conserver seulement le nom; elle prétend cependant admettre encore dans la délibération une certaine activité de l'esprit.

Mais un système plus outré encore fut celui que Jansénius, le célèbre évêque d'Ypres, crut trouver dans S. Augustin et qu'il développa dans le volumineux et savant ouvrage intitulé : *Augustinus.* Pour expliquer l'accord de la grâce avec la liberté humaine, Jansénius supprime le libre arbitre et le soumet tantôt à l'action divine, tantôt à la concupiscence, de sorte que, comme le dit Bergier, « s'il raisonne conséquemment, il est forcé d'avouer que l'acte de la volonté qui cède à la grâce est aussi nécessaire que le mouvement du bassin d'une balance lorsqu'il est chargé d'un poids supérieur à celui du côté opposé » (2).

Dans l'état de nature intacte, l'homme possédait une liberté d'indifférence, il pouvait choisir entre le bien et le mal; dans l'état de nature déchue, l'homme a perdu cette liberté, il ne peut plus choisir librement entre les contraires, mais il le peut entre les contradictoires, pour nous servir des mots de l'École : « L'arbitre des hommes déchus ne cesse nullement d'être libre en péchant, quoiqu'il soit enchaîné par une nécessité générale de pécher. Il est libre quant à l'exercice, nécessité quant

(1) Bossuet, *Traité du Libre Arbitre,* c. VIII.
(2) *Dictionnaire de Théologie,* art. *Jansénisme.*

à sa spécification (1). » Quoi que ce soit que nous fassions, nous péchons, mais nous pouvons choisir entre différents péchés. S. Augustin avait la même opinion, nous l'avons vu, mais il admettait que nous pouvons pécher plus ou moins, et cela seul suffisait pour lui permettre d'accorder une force plus grande à la volonté. Faute de faire cette remarque, Jansénius s'est de plus en plus enfoncé dans le déterminisme.

Pour que l'homme puisse bien faire, il a besoin de la grâce divine; l'homme ne résiste jamais à la grâce, et il ne coopère en rien avec elle, sinon en se laissant faire (2). La grâce agit par une délectation victorieuse sur laquelle la volonté ne délibère même pas (3), à laquelle elle cède comme elle cède à l'attrait du bonheur (4). La ressemblance avec les doctrines de Calvin devient ici tellement évidente que Jansénius s'est préoccupé de répondre au reproche d'hérésie. Il reconnaît lui-même qu'il y a quelque ressemblance entre les deux théories, mais tout ce que disent les hérétiques n'est pas hérétique; il soutient cependant qu'il y a entre Calvin et lui une différence capitale. Calvin dit : On ne peut résister à la grâce. Jansénius se contente de dire : On n'y résiste jamais (5). Il y a sans doute une nuance entre les deux formules, mais il faut bien avouer que ce qui ne se fait jamais est bien près de ne pouvoir se faire, si même ce n'est pas parce qu'il ne peut se faire que jamais il ne se fait. D'ailleurs, Jansénius dit lui-même que « le secours du Christ détermine et même prédétermine physiquement la volonté à vouloir et à vouloir plus ardemment » (6).

(1) Arbitrium lapsorum hominum nullo modo in peccando desinere esse liberum quamvis generali quadam peccandi necessitate vinciatur. Erit enim liberum quoad exercitium, necessitatum quoad specificationem. — *Augustinus*, t. II, l. IV, c. 19; in-f°. *Rhotomagi*, 1643, p. 259.

(2) *Ibid.*, t. III, liv. III; l. VIII, c. 20, 21.

(3) On voit que, quoi qu'en ait dit Pascal pour les besoins de sa cause *(2e Provinciale)*, les thomistes (jacobins) et même les augustiniens n'ont nullement les mêmes idées que Jansénius.

(4) *Augustinus*, t. III, l. IV, c. 6.

(5) *Ibid.*, t. III, l. VIII, c. 21. — Ici encore, Pascal *(18e Provinciale)* tronque le texte de Jansénius.

(6) Adjutorium Christi determinat, ac prædeterminat etiam physice voluntatem, ut velit et ardentius velit. — *Ibid.*, t. III, l. VIII, c. 3.

Or, déterminer physiquement la volonté, c'est la faire obéir infailliblement à ce qui est déterminé.

Jansénius conserve cependant le nom de libre arbitre, mais il réduit la liberté, selon les termes mêmes d'une des propositions condamnées, à la liberté opposée à la contrainte. Il est contradictoire, et Jansénius le reconnaît, de dire que nous sommes libres, quand nous faisons quelque chose malgré nous, comme quand nous sommes emportés par une force qui nous contraint extérieurement, ce serait dire que nous voulons alors que nous ne voulons pas; mais, pour Jansénius, peu importe comment nous voulons; pourvu que nous voulions, nous sommes libres (1). L'aiguille aimantée de Leibnitz, qui désire se tourner vers le nord en vertu des mêmes petites perceptions qui la tournent de ce côté, est libre de cette liberté; ainsi elle est libre, l'âme sans la grâce, entraînée par la concupiscence à laquelle elle obéit toujours en vertu de sa nature déchue; elle est libre encore, l'âme dont la grâce de Dieu entraîne la volonté par une délectation céleste. Il est clair que c'est là changer le sens des mots et que personne n'a jamais admis le libre arbitre en le réduisant à ce point. Quand Platon, Aristote et S. Thomas disaient que la volonté de l'homme se tourne naturellement vers le bien extérieur à elle et dont elle subit l'attrait, aucun d'eux n'a prétendu qu'elle s'y tournât librement. Le déterminisme théologique de Luther et de Calvin reparaissait donc avec quelques adoucissements dans l'*Augustinus* et soulevait les vives querelles que l'on sait. Au fond du débat qui passionna le XVIIe et une partie du XVIIIe siècle, c'est la question du libre arbitre qui est en jeu. Tout ce qui en France tient une plume écrit pour ou contre les jansénistes. Arnaud (2), Bossuet (3), Fénelon (4), Boursier (5), Malebranche (6) traitent la question moitié en

(1) *Ibid.*, t. III, l. VI, c. 6.

(2) Arnauld, *Œuvres*, et en particulier *Apologie pour les Saints-Pères*.

(3) *Traité du Libre Arbitre*.

(4) *Lettre* II, c. 3, *sur la métaphysique et la religion*. — *Lettres au P. Lamy, sur la grâce et la prédestination*.

(5) *L'Action de Dieu sur les créatures*. Lille, 1713, 2 vol. in-4°.

(6) *Réflexions sur la prémotion physique*. Paris, 1715, 1 vol. in-12.

théologiens, moitié en philosophes. Le public se passionne pour ou contre la Constitution et le Formulaire, les écrits de polémique mettent les profanes au courant du sujet de la dispute et bientôt la réflexion philosophique va s'exercer seule sur un sujet purement théologique à l'origine. Cependant les Églises protestantes voient naître des opinions, comme celles d'Arminius (1), qui renouvellent le pélagianisme et s'éloignent beaucoup des doctrines de Luther et de Calvin. L'Église catholique condamne Jansénius comme elle a condamné Calvin; elle reste neutre entre les théologiens qui admettent à la fois la nécessité de la grâce divine et la réalité du libre arbitre. Tandis que Paul V leur défend non pas, comme on l'a dit, de disputer sur ces matières, mais de se traiter mutuellement d'hérétiques, elle condamne tous ceux qui refusent de croire à la grâce divine ou à la liberté de l'homme. Au v[e] siècle, Pélage a été condamné pour avoir trop accordé au libre arbitre; au xiv[e] siècle Wickleff; au xvi[e], Luther et Calvin sont à leur tour condamnés pour avoir refusé à l'homme tout pouvoir; au xvii[e] siècle enfin, Rome condamne l'*Augustinus* qui professe les mêmes erreurs.

Vers le même temps un auteur mystique espagnol, Molinos, renouvelant en partie la doctrine des Béguards et des mystiques allemands Ruysbrock et Tauler enseignait dans sa *Guide spirituelle* les voies de la perfection. Il prétendait que la perfection chrétienne consistait dans un état d'indifférence absolue ou l'âme amoureuse de Dieu recevait passivement les impressions de la grâce et s'abandonnait à la volonté de Dieu sans réflexion ni délibération d'aucune sorte. « Cette sainte indifférence est une suppression absolue de volonté, une non-volonté entière, une exclusion de tout désir (2)... L'âme y est agie ou mue de Dieu et instruite par lui sur chaque chose, de manière que Dieu seul désire en elle et pour elle, sans qu'elle ait aucun besoin d'y coopérer

(1) Voy. Bossuet, *Hist. des Variat.*, l. XIV.
(2) Fénelon, *Explicat. des Maximes des Saints*, art. V, Faux. (On sait que dans les articles faux, Fénelon résume la doctrine de Molinos.)

par son libre arbitre [1]. » Il peut arriver que l'âme soit soumise à des épreuves extrêmes, à des tentations de désespoir qui lui montrent son salut compromis. D'après Molinos, « ces épreuves intérieures suppriment pour toujours les actes distincts de l'amour et des vertus. Elles mettent une âme dans une impuissance réelle et absolue de s'ouvrir à ses supérieurs, ou de leur obéir pour la pratique essentielle de l'Évangile [2]... Dans ces épreuves extrêmes, une âme, sans avoir été auparavant infidèle à la grâce, perd le vrai et plein pouvoir de persévérer dans son état : elle tombe dans une impuissance réelle d'accomplir les préceptes dans les cas où les préceptes pressent » [3]. Ainsi les extrêmes tentations peuvent enlever à l'âme toute liberté ; comme disaient Luther et Calvin, l'âme est alors en la main du diable au lieu d'être en la main de Dieu. Et il est impossible qu'elle sache qui la mène, car dans l'état de perfection « la volonté ne doit plus faire d'actes ; elle n'a plus besoin de coopérer à la grâce de toutes ses forces, ni de résister positivement et pleinement à la concupiscence, ni de faire aucune action intérieure ou extérieure qui lui soit pénible » [4]. Arrivée donc à cet état de passivité absolue, l'âme peut suivre toutes les impulsions, les mauvaises comme les bonnes, sans perdre la perfection à laquelle elle est arrivée. Cette inadmissible perfection se conserve dans la partie supérieure de l'âme qui reste unie à Dieu pendant que la partie inférieure, entièrement séparée de la supérieure, est livrée à tous les mouvements de la concupiscence [5]. Rien ne peut interrompre l'union intime de l'âme parfaite avec Dieu, pas même le sommeil [6]. Ainsi l'idéal de la perfection se trouve placé par Molinos dans l'anéantissement de la volonté ; le libre arbitre, loin de lui paraître nécessaire pour produire dans l'âme le mérite ou le démérite, lui paraît au contraire un obstacle à la perfection.

(1) *Id., ibid*, art. VII, F.
(2) *Id., ibid.*, art. VIII, F.
(3) *Id., ibid.*, art. IX, F.
(4) *Id., ibid.*, art. XI, F.
(5) *Id., ibid.*, art. XIV, F.
(6) *Id., ibid.*, art. XXV, F.

Mme Guyon suivit à peu près les doctrines de Molinos dans son principal ouvrage intitulé : *Moyen court et très facile pour l'Oraison.* Ame ardente, exaltée, de peu de sens, avec des visions et des chimères, tout en condamnant les parties trop évidemment dangereuses du molinosisme, elle ne crut pas pouvoir abandonner la doctrine d'après laquelle la perfection chrétienne consiste dans un état d'indifférence où nous ne nous aimons plus que pour Dieu, à tel point que nous accepterions avec joie même notre damnation si nous la croyions être dans les desseins éternels. Toute action intéressée est par cela même de qualité inférieure et imparfaite; le pur amour consiste à ne plus penser à soi, à ne vouloir et à n'aimer que ce que Dieu veut sans aucun retour sur soi.

On sait que Fénelon fut séduit par ces doctrines d'apparences si pures et si élevées. Le grand évêque écrivit même un ouvrage, l'*Explication des Maximes des Saints,* pour bien marquer la différence de ses opinions avec celles de Molinos. Il dit expressément que, si Dieu envoie à l'âme des tentations de désespoir, il ne veut que l'éprouver afin de la détacher de plus en plus d'elle-même et épurer ainsi son amour; dans ces épreuves extrêmes « l'âme ne perd ni le pouvoir véritable et complet dans le genre de pouvoir pour accomplir réellement les préceptes, ni les actes réels et intérieurs de son libre arbitre pour cet accomplissement » [1]. Il dit encore que l'âme doit « coopérer à la grâce de toutes les forces de sa volonté » [2]. Mais il avoue que la coopération de la volonté doit se porter à anéantir en nous tout attachement à nous-même, tout amour intéressé, et à rendre l'âme indifférente à tout, sauf à Dieu. « Ce n'est point là une indolence stupide, une inaction intérieure, une non-volonté, une suspension générale, un équilibre perpétuel de l'âme. Au contraire, c'est une détermination positive et constante de vouloir et de ne vouloir rien [3]. » L'idéal de la volonté est donc de s'anéantir elle-même, et il n'y a de perfection que dans cet anéantissement complet de la volonté. Dans cet état, « tout se réduit à une coopération

(1) *Ibid.*, art. IX, Vrai.
(2) *Ibid.*, art. VII, V.
(3) *Ibid.*, art. V, V.

fidèle et de pleine volonté et de toutes les forces de l'âme à la grâce de chaque moment. Tout ce qu'on pourrait ajouter à cette coopération bien prise dans toute son étendue, ne serait qu'un zèle indiscret et précipité, qu'un effort empressé et inquiet d'une âme intéressée pour elle-même » (1). Cette coopération est proprement un état passif où l'âme, comme une plume bien sèche et bien légère, est emportée sans résistance par le moindre souffle de Dieu. « Cette âme n'a aucune forme propre, et elle a également toutes celles que la grâce lui donne. Il ne lui reste rien, et tout s'efface comme dans l'eau, dès que Dieu veut faire des impressions nouvelles (2)... L'âme paisible, et également souple à toutes les impulsions les plus délicates de la grâce, est comme un globe sur un plan qui n'a plus de situation propre et naturelle. Il va également en tous sens, et la plus insensible impulsion suffit pour le mouvoir (3). » L'âme, arrivée à ce dernier état, est véritablement morte à elle-même (4) et transformée. Elle peut sans doute perdre cette perfection et elle peut pécher encore (5), mais elle est arrivée à un état habituel où elle fait toutes ses actions en présence de Dieu et pour l'amour de lui. « L'oraison qui consiste dans le rapport à Dieu de toutes nos actions délibérées peut même être perpétuelle en un sens, c'est-à-dire qu'elle peut durer autant que nos actions délibérées. En ce cas, elle n'est interrompue que par le sommeil et les autres défaillances de la nature qui font cesser tout acte libre et méritoire (6). »

Fénelon faisait ainsi consister la suprême perfection dans le renoncement absolu de l'homme à lui-même et dans l'anéantissement de la volonté. Bossuet, mis directement en cause dans la préface des *Maximes des Saints* et dans la lettre de Fénelon à Innocent XII, dut marquer l'éloignement où il était de pareilles opinions. Il lui

(1) *Ibid.*, art. XI, V.
(2) *Ibid.*, art. XXX, V.
(3) *Ibid.*, art. XXXV, V.
(4) *Ibid.*, art. XXXIV, V.
(5) *Ibid.*, art. XXXVII, V.
(6) *Ibid.*, art. XXV, V.

paraissait, d'une part, que le renoncement absolu était impossible à l'homme et que priver la volonté d'un motif où elle se plût était véritablement la détruire ([1]); il voyait, de l'autre, dans la suppression volontaire de la volonté, en dehors de l'impossibilité pratique, le danger de placer la perfection dans un assentiment passif où l'âme ne serait plus capable de distinguer les impulsions divines de celles du tentateur ([2]). Sa ferme raison comprenait en outre qu'à élever la perfection jusqu'à des hauteurs inaccessibles, on courait le danger de décourager les âmes en leur enlevant toute espérance et tout ressort ([3]). C'était la cause du bon sens que plaidait Bossuet, en plaidant celle de l'orthodoxie; c'était aussi la cause du libre arbitre et de la morale. On sait qu'Innocent XII déclara contraires à la foi catholique les doctrines de Fénelon, au temps même où Leibnitz définissait ainsi l'amour : *Amare est gaudere felicitate aliena.* Aucun amour n'existe par suite sans une joie intérieure propre à celui qui aime, et un amour absolument désintéressé est une contradiction. Aussi Kant et les moralistes qui voudront plus tard reprendre l'utopie de Fénelon élimineront-ils l'amour du pur accomplissement du devoir, comme encore entaché d'égoïsme et d'intérêt.

De cette longue étude, il résulte que si les ordres de Dieu rapportés dans l'Écriture supposent dans l'homme un libre pouvoir, si des textes formels des livres juifs, de l'Évangile ou des Épîtres canoniques admettent expressément le pouvoir humain, d'autres textes enseignent à l'homme sa faiblesse et la puissance de Dieu. Trois sortes d'opinions ont dû par conséquent se partager la théologie chrétienne : ou on a cru à la puissance de l'homme et on a négligé les textes qui établissent sa faiblesse et le besoin qu'il a du secours divin, c'est l'opinion des pélagiens, des semipélagiens et plus tard des arminiens; ou bien on a cru à la puissance de Dieu et on a annulé la liberté de l'homme, c'est l'opinion des luthériens, des calvinistes,

([1]) *Schola in tuto,* q. II, art. 3.

([2]) Voy. *Mystici in tuto,* Iª pars, art. II, c. 4. — *Préface sur l'Instr. past. de M. de Cambrai,* sect. V, conclusion.

([3]) *Premier écrit sur les Maximes des Saints,* III, 17.

des jansénistes; ou enfin on a voulu maintenir tous les textes et concilier les deux opinions, c'est la position catholique. On peut essayer par divers moyens de concilier deux opinions qui paraissent s'opposer, l'Église reste neutre sur ce point; pourvu qu'on tienne les deux bouts de la chaîne, qu'on croie à la grâce, à la providence, en même temps qu'au libre arbitre, elle ne s'inquiète pas de la solution que l'on propose aux difficultés [1]. Le passage célèbre de Bossuet est l'expression très exacte de cette doctrine. C'est la logique pure qui a trompé et les pélagiens et les calvinistes; de ce que l'homme est libre, les premiers ont conclu qu'il l'était absolument et toujours; de ce que l'homme est faible et Dieu tout-puissant, les seconds ont conclu que la faiblesse de l'homme était impuissance et son inclination une pure nécessité. S. Augustin, S. Thomas, tous les grands docteurs catholiques repoussent cette logique trop simple et intransigeante. Ils croient que les données du problème sont trop au-dessus de nous pour que notre logique humaine s'y puisse appliquer en toute assurance et ils admettent qu'il existe au fond de l'absolu un mystérieux inconnu où peuvent se concilier les apparentes antinomies.

Dans son ensemble, le christianisme est donc plus favorable que le paganisme à la liberté morale. La plupart des théologiens croient que le stoïcisme est réfuté et adoptent l'opinion des péripatéticiens, ils prennent pour accordé que l'homme peut choisir entre deux actions quelconques; selon leur formule même, l'homme possède une liberté d'indifférence. Entre deux actions indifférentes l'homme peut choisir celle qu'il veut, mais en est-il de même entre deux actions dont l'une est bonne et l'autre mauvaise?

Au premier abord, il semble, en effet, que la question du libre arbitre est double : il faut d'abord savoir, semble-t-il, si l'homme peut choisir entre deux actions quelconques, égales entre elles en bien ou en mal, rompre à son gré la chaîne des événements; puis, si cette première

[1] Voy. Hettinger, *Apologie du Christianisme*, trad. franç., 1re édit., t. IV, p. 140.

question est résolue affirmativement, on doit examiner si l'homme peut choisir librement entre deux actions dont l'une serait moralement bonne et l'autre moralement mauvaise. C'est la première question qu'ont discutée depuis Aristote tous les philosophes du paganisme; c'est la seconde qu'ont agitée les docteurs chrétiens. La plupart même parmi eux, et en particulier la pure orthodoxie catholique, regardent comme établi que l'homme peut à son gré bien faire ou mal faire moralement; ils se contentent de se demander si l'homme a une puissance complète sur son intention de manière à l'élever, s'il le veut, par sa force propre, jusqu'à préférer les joies éternelles aux joies terrestres, jusqu'à subordonner les fins humaines et naturelles que la raison peut découvrir, aux fins surnaturelles et divines que la foi seule peut révéler. A cette dernière question ils répondent négativement et ils admettent la nécessité de la grâce afin que l'homme puisse produire des œuvres méritoires pour le salut. Dieu donc opère en l'homme et l'homme ne peut que coopérer avec lui. Mais comment la volonté humaine peut-elle n'être pas complètement annulée par l'assistance divine? Comment encore la prescience et la providence de Dieu peuvent-elles s'accorder avec l'indétermination des actes humains? Tels sont les redoutables problèmes qui se sont imposés aux théologiens.

On remarquera que ces problèmes ne diffèrent pas en apparence de ceux qui s'imposaient aux philosophes païens. Ceux-ci se demandaient aussi comment le pouvoir personnel de l'homme pouvait s'accorder avec la providence immuable qui réglait le cours des destins. Mais si la théologie chrétienne croit à une providence divine qui s'étend à tout, aux lis de la vallée aussi bien qu'aux oiseaux des champs, elle ne fait pas consister l'essence de cette providence dans une immutabilité absolue. Le Dieu du christianisme n'est pas surtout loi et raison comme le Zeus du paganisme, il est avant tout amour et bonté. Or, l'amour a des voies profondes et mystérieuses; tandis que la raison opère d'une façon constante et, pour ainsi dire, mathématique, l'amour se fait tout à tous, et, sans changer jamais dans sa

pure essence, présente cependant une variété infinie d'aspects. Pour tout dire d'un mot, si la raison est nécessaire, la liberté est l'essentiel attribut de l'amour. La providence chrétienne est libre, aussi agit-elle dans le monde d'une façon miraculeuse qui « réchauffe ce qui est froid, arrose ce qui est aride et guérit ce qui est blessé » (1). Le gouvernement du monde par la providence est un gouvernement libre et n'est pas astreint à des lois rigoureusement immuables. Par suite, les perturbations que le libre arbitre humain peut introduire dans le monde scandalisent moins les docteurs chrétiens qu'elles ne faisaient les philosophes païens. Le monde n'est pas enfermé dans le cercle inflexible d'une régularité géométrique. Un ferment de liberté agite toutes choses et accomplit les œuvres de l'amour divin. C'est librement que Dieu a créé le monde, c'est librement qu'après la chute il a racheté l'homme par le don de son propre Fils, c'est librement qu'il le soutient par sa grâce, librement qu'il le relève par la pénitence quand il est tombé, librement qu'il lui ouvre après sa mort les portes du Paradis. La vie chrétienne est une suite ininterrompue de phénomènes miraculeux qui ne peuvent s'expliquer que par la liberté de l'amour divin. Chez tous les docteurs, même les plus intellectualistes en apparence, chez S. Augustin et S. Thomas, aussi bien que chez S. Bonaventure et Duns Scot, vous retrouverez ces doctrines de liberté.

Le problème s'est donc simplifié, semble-t-il, chez les chrétiens. Il semble moins difficile d'admettre l'accord d'une providence attentive, aimante et libre avec les actes libres de l'homme, que d'un destin immuable avec ces actes changeants. La difficulté est alors de concilier en Dieu la raison et la liberté. C'est dans la notion de l'amour, plus intelligible au cœur qu'à la raison pure, que le christianisme a cherché et trouvé cette conciliation.

Ainsi la théologie chrétienne a légué au monde moderne ces deux grandes idées de la liberté et

(1) Prose de la Pentecôte.

de l'amour. La philosophie abstraite et purement rationnelle va maintenant analyser ces notions. Ne s'y appliquant qu'avec la raison spéculative, elle fera sans doute évanouir tout ce qui en elles échappe à l'analyse et à la démonstration. Les raisons que seul le cœur peut connaître se dissiperont peut-être sous cette touche trop rude comme la poussière des ailes du papillon sous des doigts grossiers. L'amour de Dieu ne sera plus compris, et Dieu même semblera se retirer des préoccupations de la pensée. Mais le libre arbitre n'en sera pas plus assuré. Il surgira des difficultés nouvelles, de nouveaux problèmes se poseront. L'œuvre de la philosophie moderne sera de dégager leur formule.

LIVRE III

LA PHILOSOPHIE MODERNE

CHAPITRE Ier

Descartes

Descartes, initiateur de la philosophie moderne. — La Méthode commence par un acte de volonté. — Double tendance de sa philosophie. — Ne traite du libre arbitre que par occasion. — Le libre arbitre d'après la IVe *Méditation*. — Double sens du mot *liberté*. — Liberté d'indifférence. — Sens de cette expression pour Descartes. — La liberté et le bien. — *Omnis peccans est ignorans*. — L'erreur vient de la liberté. — Diallèle apparent. — Distinction entre la théorie et la pratique, entre l'ignorance et l'erreur. — Dieu et le libre arbitre. — Essai de conciliation. — La prescience. — L'âme peut-elle diriger le mouvement? — La création continuée achève de ruiner le libre arbitre.

Descartes est l'initiateur de la philosophie moderne. C'est lui qui a donné la formule même de cette philosophie dans la première règle du *Discours de la méthode :* Ne recevoir pour vrai que ce qui nous paraîtra évidemment être tel. Juger d'après la lumière intérieure de la raison et non d'après les lueurs extérieures d'une autorité quelconque, c'est bien là le fond de la philosophie moderne, le principe de liberté qui la guide. Ce principe, opposé à tout groupement en écoles, a bien engendré quelque anarchie intellectuelle et les fortes écoles philosophiques dont s'enorgueillissait le paganisme nous font peut-être défaut, mais il a excité les esprits et suscité de belles recherches particulières, c'est une compensation.

Descartes se sert de la liberté pour rejeter hors de sa créance tout ce en quoi il peut imaginer quelque raison de douter. Croit-il donc au libre arbitre? C'est par un acte de volonté qu'il fonde sa méthode, qu'il place le doute au début de la spéculation philosophique. Recon-

naîtra-t-il que cette volonté est libre? Il semble qu'il le devrait, surtout si l'on remarque que c'est la volonté qu'il rend responsable de l'erreur. L'erreur ne lui apparaît pas comme une nécessité de l'intelligence, mais plutôt comme une faute de la volonté. Dans les *Principes*, dans les *Lettres*, il affirme fortement la puissance de la volonté, qui est de sa nature infinie et « semble nous exempter d'être sujets de Dieu » (1). Mais d'un autre côté, l'intellectualisme, qui fait le fond de sa philosophie, devait amener Descartes à ne vouloir rien laisser d'inexpliqué dans le monde des âmes comme dans le monde des corps, et par conséquent le poussait à restreindre de plus en plus la puissance qu'il attribuait d'abord au libre arbitre. Il est à remarquer, d'ailleurs, que, dans ses ouvrages de longue haleine, il ne traite jamais du libre arbitre que par occasion. Dans la IVe *Méditation*, dans les *Principes*, il ne cherche nullement à faire une théorie de la liberté de l'homme, mais une théorie de l'erreur qu'il explique à l'aide de cette liberté. Ce n'est que plus tard que ses correspondants l'amenèrent à donner dans ses *Lettres* quelques éclaircissements sur les passages de la IVe *Méditation* et des *Principes*, qui parlent du libre arbitre. Il n'est donc pas étonnant de trouver dans Descartes, sur cette question, des doctrines peu cohérentes.

Dans la IVe *Méditation*, Descartes nous donne d'abord une très haute idée de la liberté du franc arbitre. « Il n'y a que la volonté seule, dit-il, ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue; en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte en moi l'image et la ressemblance de Dieu. Car encore qu'elle soit incomparablement plus grande en Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance..., soit à raison de l'objet..., elle ne me semble pas toutefois plus grande si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous

(1) *Lettres à Elisabeth*, éd. Garnier, t. III, p. 176.

pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose » (1). On voit que Descartes attribue ici au libre arbitre une grandeur véritablement absolue, puisque, « à le considérer formellement, » il est aussi grand en l'homme qu'en Dieu; et ce formel du libre arbitre consiste dans ce que les scolastiques appelaient la liberté de contradiction. Mais Descartes va atténuer la force de cette première définition en continuant : « Ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre et fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force nous y contraigne (2). » Il restreint ici le libre arbitre à l'absence de contrainte, ou — ce qui est la même chose pour lui — au sentiment de cette absence de contrainte. L'entendement propose la chose à fuir ou à rechercher, la volonté se décide sans se sentir contrainte dans son choix, mais non sans éprouver une inclination plus grande pour un côté que pour l'autre. « Car, continue Descartes, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et l'embrasse, et, certes, la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient; de façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté : car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire, et ainsi je serais entièrement libre sans jamais être indifférent (3). » Et plus bas : « D'une grande

(1) IVe *Médit.*, n° 7, t. I, p. 140.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

clarté qui était en mon entendement a suivi une grande inclination en ma volonté, et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifférence (¹). »

Il est clair que le mot *liberté* est pris dans ce passage en deux sens différents : dans la première partie il signifie le pouvoir de se décider entre deux contradictoires : « faire ou ne pas faire, affirmer ou nier, poursuivre ou fuir »; dans la seconde, il veut dire le pouvoir de se conformer à sa vraie nature, de faire le meilleur, d'affirmer le vrai, de fuir le mal. La liberté, dans le premier sens, ressemble au poids qui fait pencher indifféremment un des deux plateaux d'une balance; dans le second sens, elle ressemble, au contraire, au plateau qui penche sous le poids le plus fort, et qui se conforme ainsi à sa nature de plateau d'une balance juste. — Quoi qu'il en soit, le but de Descartes, en écrivant ces lignes, est évidemment de se distinguer des théologiens qui, tous, admettaient que l'indifférence constituait le fond de la liberté. Il est vrai que c'était chez eux une opinion verbale plus qu'une opinion réelle. Aucun d'eux n'admettait, nous l'avons vu, que nous pussions jamais être dans une indifférence d'équilibre entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu. Aimant le bien par nature, la corruption de cette même nature nous fait prendre ensuite le bien pour le mal; nous ne pouvons donc jamais être indifférents quand les actions que nous avons à faire ou à éviter sont moralement bonnes ou moralement mauvaises. Mais, s'il y a des actes indifférents entre le bien et le mal et que nous nous décidions à l'un des deux, on verra bien par là que notre libre arbitre réside dans le choix qui appelle à l'acte un des deux possibles indifférents. C'est pour cela que les théologiens prenaient pour types, comme Bossuet dans le *Traité du libre arbitre,* deux actions indifférentes par rapport au bien et au mal moral, au vice ou à la vertu, comme lever le bras ou ne pas le lever. Leur tort consistait à ne pas remarquer que, bien qu'il puisse y avoir des actions indifférentes par rapport au vice et à la

(¹) *Ibid.*, nº 10, t. I, p. 141.

vertu, aucun acte ne saurait être indifférent, par rapport au bien ou au mal pris dans toute leur extension; il consistait surtout à considérer le libre arbitre comme une force qui devait rompre une indétermination supposée absolue. Le problème du libre arbitre se posait ainsi: Étant donnés les deux bassins d'une balance chargés de poids égaux, le libre arbitre doit pouvoir faire pencher l'un ou l'autre à volonté. Or, cette hypothèse se réalise dans l'exemple du bras levé, l'existence du libre arbitre est donc établie. Descartes, s'il n'a pas démontré, comme le fera plus tard Leibnitz, l'impossibilité d'une indifférence de cette sorte, a du moins vu très clairement que cette indifférence serait le plus bas degré de la liberté, parce que le choix entre deux actions indifférentes ne peut être l'œuvre de la raison et que, là où manque la raison, il ne saurait y avoir place pour la liberté.

Voici en effet ce que Descartes écrit à Mersenne: « Pour expliquer plus nettement mon opinion, je désire premièrement que l'on remarque que l'*indifférence* me semble signifier proprement cet état dans lequel la volonté se trouve lorsqu'elle n'est point portée, par la connaissance de ce qui est vrai ou de ce qui est bon, à suivre un parti plutôt que l'autre; et c'est en ce sens que je l'ai prise, quand j'ai dit que le plus bas degré de la liberté consistait à se pouvoir déterminer aux choses auxquelles nous sommes tout à fait indifférents. Mais peut-être que par ce mot d'*indifférence* il y en a d'autres qui entendent cette faculté positive que nous avons de nous déterminer à l'un ou à l'autre de deux contraires, c'est-à-dire à poursuivre ou à fuir, à affirmer ou à nier une même chose. Sur quoi j'ai à dire que je n'ai jamais nié que cette faculté positive se trouvât en la volonté; tant s'en faut, j'estime qu'elle s'y rencontre; non seulement toutes les fois qu'elle se détermine à ces sortes d'actions où elle n'est point emportée par le poids d'aucune raison vers un côté plutôt que vers un autre; mais même qu'elle se trouve mêlée dans toutes ses autres actions: en sorte qu'elle ne se détermine jamais qu'elle ne la mette en usage; jusque-là que lors même qu'une raison fort évidente nous porte à une chose,

quoique *moralement* parlant, il soit difficile que nous puissions faire le contraire, parlant néanmoins *absolument,* nous le pouvons. » Descartes rappelle ici la distinction déjà reconnue par Duns Scot entre la nécessité *absolue* et la nécessité *morale*, distinction qui jouera plus tard un rôle important dans la philosophie de Leibnitz, puis il poursuit : « Car il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu, ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là de la liberté de notre franc arbitre [1]. » Ainsi l'âme a une faculté positive de se déterminer entre deux contraires, pourvu seulement qu'elle voie quelque raison de se décider pour ou contre : « Nous ne délibérons jamais qu'à dessein de nous ôter de cet état où nous ne savons quel parti prendre, ou pour nous empêcher d'y tomber [2]. »

Mais ce n'est qu'à une raison ignorante que l'indifférence peut apparaître. En réalité, il n'y a pas d'action véritablement indifférente. Notre volonté tend toujours au bien. Déjà Descartes avait dit, dans le *Discours de la méthode,* renouvelant ainsi une doctrine de Socrate et de Platon : « Il suffit de bien juger pour bien faire. » Il dira plus tard : « La volonté de l'homme étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus librement le bon et le vrai qu'il les connaît plus évidemment, et que jamais il n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est de mieux ou de plus véritable, ou du moins lorsque cela ne lui paraît pas si clairement qu'il n'en puisse aucunement douter [3]. » Dieu a posé le bien et notre intelligence ne peut que nous représenter ce bien. Or, notre volonté se porte naturellement au bien; par conséquent, dès que nous verrons clairement le bien, nous serons portés à le réaliser; mais toute la difficulté se trouve à voir clairement et distinctement où il est. Cependant nous pouvons arriver parfois à cette connaissance claire et distincte. Descartes déclare alors qu'il est « impossible,

(1) T. IV, p. 135.
(2) *Ibid.*
(3) *Rép. aux VIes obj.*, n° 11, t. II, p. 362.

pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir » (1). Il accorde donc au bien clairement connu une puissance telle qu'il entraîne infailliblement l'adhésion de la volonté. Mais il n'enlève pas pour cela toute indétermination au libre arbitre, car « pour ce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose; sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire » (2). — Nous ne voyons pas alors clairement et distinctement le bien, nous nous en souvenons seulement. Or, la mémoire est une faculté souvent trompeuse; nous sommes donc dans un état d'incertitude et d'indétermination et, dans ce cas, nous ne sommes plus entraînés par le bien parce que nous ne le connaissons pas clairement. « Si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien qui ne le fût, elle ne pourrait manquer en son élection. Mais il lui représente souvent diverses choses en même temps; d'où vient le mot : *Video meliora proboque,* qui n'est que pour les esprits faibles (3). » Quand nous sommes ainsi dans la confusion et l'incertitude, nous pouvons choisir le mal pour le bien et ainsi se justifie cette parole : *Omnis peccans est ignorans,* tout péché se réduit à une erreur.

Mais on se souvient que pour Descartes l'erreur même vient de la volonté, de sorte que, par un diallèle manifeste, le péché causerait l'erreur, et l'erreur, à son tour, causerait le péché. Il n'y a là qu'une apparence de cercle vicieux. Dans le domaine des opinions théoriques une règle absolue s'impose : n'accepter pour vrai que ce qui nous paraît évidemment être tel, de sorte que nous pouvons toujours nous abstenir de l'erreur en nous

(1) *Lettres,* t. IV, p. 145.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.,* p. 126.

abstenant de nous prononcer; le doute est toujours possible dans la théorie, mais dans la pratique l'abstention ne l'est pas toujours. Ne pas agir souvent, c'est encore agir; il faut alors se décider avant de savoir évidemment. L'évidence et les raisons intérieures faisant défaut, il faudra se décider, d'après l'autorité extérieure, à appliquer les règles de la morale provisoire. Faute de savoir où est la raison, on suivra la coutume, ou on se soumettra à l'ordre du monde, ou même on suivra jusqu'au bout les errements antérieurs (1). Mais tout cela est œuvre de volonté. C'est la volonté qui arrête l'examen et rompt l'indétermination du doute en face des nécessités de la pratique. On se décide pour un bien apparent parce qu'on ignore où est le vrai bien; on juge que le bien apparent est le véritable parce qu'on n'a pas voulu examiner avec assez de soin, c'est donc la volonté qui est la cause de l'erreur où on se trouve, et c'est bien cette erreur qui elle-même est la cause du péché. Mais ce qui a décidé la volonté, c'est la vue claire de la nécessité d'agir; agir était inévitable, il a donc fallu se décider et se décider selon des principes reconnus comme les meilleurs pour toutes les circonstances analogues. L'erreur n'est donc pas l'œuvre d'une volonté pervertie, elle n'est pas une faute ou un péché. C'est l'infirmité de notre nature et les nécessités de la pratique qui ont causé l'erreur, et l'erreur a causé la faute. Au lieu de dire : l'erreur cause le péché et est elle-même un péché, Descartes dirait plutôt : l'erreur, quoique volontaire, est inévitable, et le mal qu'elle produit n'est pas un péché. Avec plus de force encore que ses maîtres scolastiques, il peut dire : ***Malum habet causam deficientem et non efficientem.***

Quand nous ne connaissons pas clairement où se trouve le vrai bien, nous obéissons à nos passions ou à notre corps. Implorant la clémence d'un prince en faveur d'un pauvre paysan de son voisinage « qui a eu le malheur d'en tuer un autre », Descartes l'excuse « pour ce que tous les mouvements de nos passions ne sont pas

(1) *Disc. de la méthode*, IIIe part., t. I, p. 22, 23

toujours en notre pouvoir » (1). Il dit ailleurs : « Il n'y a personne qui ne désire se rendre heureux, mais plusieurs n'en savent pas le moyen et souvent l'indisposition qui est dans le corps empêche que la volonté ne soit libre, comme il arrive aussi quand nous dormons (2). »

Ainsi, de deux choses l'une : ou nous connaissons clairement le bien, ou nous ne le connaissons pas; dans le premier cas, le bien nous ravit à lui et entraîne notre volonté, c'est alors surtout que nous sommes libres; dans le second cas, ou nous nous décidons sans raison entre deux partis indifférents, et « c'est le plus bas degré de la liberté », ou nous obéissons aux penchants du corps ou à nos passions, c'est-à-dire encore aux dispositions du corps, suivant la doctrine bien connue de Descartes. Dans cette dernière hypothèse, nous ne sommes plus que des esclaves et toute liberté a disparu. C'est dans le premier cas seulement que le libre arbitre existe véritablement, que l'homme est indépendant des choses extérieures et ne dépend que de sa propre constitution. On conçoit donc que Descartes ait pu écrire : « Le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu. » Il ajoute même : « Et semble nous exempter de lui être sujets (3). » Mais cette apparence, Descartes est bien loin de l'admettre comme une réalité : « Toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et qu'il est la cause première et immuable de tous les effets qui ne dépendent point du libre arbitre de l'homme, prouvent, ce me semble, en même façon, qu'il est aussi la cause de toutes les actions qui en dépendent. Car on ne saurait démontrer qu'il existe qu'en le considérant comme un être souverainement parfait; et il ne serait pas souverainement parfait s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde qui ne vînt pas entièrement de lui.... La seule philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Et la distinction

(1) T. IV, p. 120.
(2) T. III, p. 187.
(3) T. III, p. 176.

de l'école entre les causes universelles et particulières n'a point ici de lieu : car ce qui fait que le soleil, par exemple, étant la cause universelle de toutes les fleurs, n'est pas cause pour cela que les tulipes diffèrent des roses, c'est que leur production dépend aussi de quelques autres causes particulières qui ne lui sont point subordonnées; mais Dieu est tellement la cause universelle de tout, qu'il en est en même façon la cause totale, et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté (1). »

Ce texte semble bien enlever à l'homme même la libre disposition de ses actions et transporter à Dieu toute la puissance de notre volonté. Nos actions ne dépendent plus seulement de notre constitution intérieure, elles dépendent encore des décrets divins. Si on s'étonne et qu'on prétende que le libre arbitre nous apparaît comme indépendant, Descartes répond : « Pour ce qui est du libre arbitre, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous-mêmes, nous ne pouvons ne le pas estimer indépendant; mais lorsque nous pensons à la puissance infinie de Dieu, nous ne pouvons ne pas croire que toutes choses dépendent de lui et par conséquent que notre libre arbitre n'en est pas exempt. Car il implique contradiction de dire que Dieu ait créé les hommes de telle nature que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne, pour ce que c'est le même que si on disait que sa puissance est tout ensemble finie et infinie : finie, puisqu'il y a quelque chose qui n'en dépend point; et infinie, puisqu'il a pu créer cette chose indépendante. Mais comme la connaissance de l'existence de Dieu ne nous doit pas empêcher d'être assurés de notre libre arbitre, pour ce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, aussi celle de notre libre arbitre ne doit point faire douter de l'existence de Dieu; car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu (2). »

Et si nous demandons à Descartes de nous montrer

(1) T. III, p. 203.
(2) T. III, p. 207. — Cf., t. III, p. 266.

comment « l'indépendance que nous sentons en nous » peut se concilier « avec une dépendance qui est d'autre nature », il prendra un exemple classique des scolastiques, dont l'analogue se retrouve dans le livre d'Érasme contre Luther. « Si un roi qui a défendu les duels et qui sait très assurément que deux gentilshommes de son royaume demeurant en diverses villes sont en querelle, et tellement animés l'un contre l'autre que rien ne les saurait empêcher de se battre s'ils se rencontrent; si, dis-je, ce roi donne à l'un d'eux quelque commission pour aller à certain jour vers la ville où est l'autre, et qu'il donne aussi commission à cet autre pour aller au même jour vers le lieu où est le premier, il sait bien assurément qu'ils ne manqueront pas de se rencontrer et de se battre, et ainsi de contrevenir à sa défense, mais il ne les y contraint point pour cela, et la connaissance et même la volonté qu'il a eue de les y déterminer en cette façon, n'empêche pas que ce ne soit aussi volontairement et aussi librement qu'ils se battent lorsqu'ils viennent à se rencontrer, comme ils auraient fait s'il n'en avait rien su (1), et que ce fût par quelque occasion qu'ils se fussent rencontrés, et ils peuvent aussi justement être punis, pour ce qu'ils ont contrevenu à sa défense. Or, ce qu'un roi peut faire en cela touchant quelques actions de ses sujets, Dieu, qui a une prescience et une puissance infinie, le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes; et avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient les inclinations de notre volonté : c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel ou tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose, et il l'a ainsi voulu, mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. Et comme on peut distinguer en ce roi deux différents degrés de volonté, l'un par lequel il a voulu que ces gentilshommes se battissent, puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent, et l'autre par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il a défendu les duels; ainsi les théologiens

(1) Garnier écrit : « s'*ils* n'en *avaient* rien su », ce qui est une faute évidente.

distinguent en Dieu une volonté absolue et indépendante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font, et une autre qui est relative, et qui se rapporte au mérite ou au démérite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses lois (1). »

Il n'est pas douteux que Descartes se fasse ici illusion. Les deux gentilshommes dont il parle sont vraiment déterminés à se battre, puisque le roi détermine leur rencontre et que, cette rencontre étant donnée, « rien ne les saurait empêcher de se battre ». Il est trop clair qu'ils ne jouissent d'aucune espèce de liberté. Cependant Descartes n'a pas cru que la prescience divine fût incompatible avec le libre arbitre; au contraire, une prescience humaine lui paraîtrait ne pouvoir s'accorder avec cette indépendance. « Si la prudence était maîtresse des événements, écrit-il à Élisabeth, je ne doute point que Votre Altesse ne vînt à bout de tout ce qu'elle voudrait entreprendre; mais il faudrait que tous les hommes fussent parfaitement sages, afin que sachant ce qu'ils doivent faire, on pût être assuré de ce qu'ils feront, ou bien il faudrait connaître particulièrement l'humeur de tous ceux avec lesquels on a quelque chose à démêler, et encore ne serait-ce pas assez à cause qu'ils ont outre cela leur libre arbitre, dont les événements ne sont connus que de Dieu seul (2). » On voit par ce texte que Descartes établit une différence entre la prescience de Dieu et celle de l'homme, sans s'expliquer autrement sur la nature de cette différence.

Ainsi, au déterminisme intellectualiste du début a succédé maintenant un déterminisme providentiel. Dieu veut tout ce qui se fait dans le monde et il y aurait contradiction à supposer que nous puissions faire quelque chose qu'il n'ait point voulu. Sa volonté est immuable, toutes nos pensées, toutes nos actions sont réglées d'avance; rien ne se crée, rien ne se perd dans le monde de la pensée, pas plus que dans le monde de l'étendue et du mouvement. On pourrait en outre se demander comment les pensées de l'âme peuvent être

(1) T. III, p. 210.
(2) T. III, p. 208.

libres, puisqu'il y a une correspondance constante entre les mouvements du corps et les pensées de l'âme et que c'est une maxime qui domine toute la physique cartésienne que « Dieu est la première cause du mouvement et qu'il en conserve toujours une égale quantité en l'univers » (1). Ainsi l'âme ne peut en aucune façon créer du mouvement dans le corps; si elle pouvait quelque chose, ce ne serait que diriger le mouvement, et Descartes soutient en effet que « la détermination vers un côté ou vers un autre peut être changée sans qu'il y ait rien de changé au mouvement » (2). On s'est appuyé sur ces paroles pour soutenir qu'en faisant cette distinction, Descartes voulait ouvrir à l'action du libre arbitre une communication avec le monde des corps. Nous n'avons pu découvrir aucun texte qui nous autorise à croire que telle était véritablement sa pensée. Mais même en admettant cette opinion, on voit que la direction aussi bien que la quantité du mouvement reste dépendante des décrets divins, puisqu'elle dépend des pensées de l'âme, lesquelles demeurent entièrement soumises à ces décrets. Tout reste donc établi et déterminé dans la volonté humaine par la volonté divine; nos erreurs mêmes, quoique paraissant venir de nous, sont d'avance prévues et nous ne pouvons nous y soustraire. Et la métaphysique de Descartes étant donnée, ce déterminisme n'est pas étonnant. On peut dire, et Descartes lui-même nous l'a montré, que le déterminisme est déjà implicitement renfermé dans la conception qu'il se forme de la divinité, dans la preuve ontologique par laquelle il démontre l'existence de Dieu. Mais la métaphysique cartésienne renferme encore une autre théorie qui, à elle seule, suffirait à enlever à l'homme tout pouvoir. Pressée par Malebranche, cette théorie produira l'occasionnalisme et l'inefficacité des causes secondes; c'est la théorie de la création continuée.

Les instants du temps sont distincts, séparables pour la pensée, donc séparés dans la réalité, donc il n'y a de

(1) *Principes*, IIe partie, no 36.
(2) *Ibid.*, no 41

l'un à l'autre aucune communication; à chaque instant tout finit et à chaque instant tout recommence. Pour que le monde subsiste sans interruption, malgré la discontinuité du temps, il faut qu'une main toute-puissante le soutienne pendant l'intervalle, si court qu'il soit, qui marque l'interruption du temps, la séparation de deux instants, autrement le monde irait s'abîmer dans le néant. Sauver du néant, c'est véritablement créer de nouveau. Descartes peut donc dire que Dieu conserve le monde et que « l'action par laquelle il le conserve est toute la même que celle par laquelle il l'a créé ».

Ainsi Dieu crée à chaque instant le monde des corps et le monde des âmes. Rien ne se fait sans lui dans le monde, ni ne peut se faire sans lui. D'ailleurs, il demeure immuable et persévère lui-même dans ce qu'il a une fois voulu. Comment maintenant les âmes seraient-elles libres? Si Dieu les recrée à chaque instant, s'il persévère dans son être, comment les volitions de l'âme, qui ont besoin de plusieurs instants pour se développer, pourraient-elles être autre chose que les volitions divines? Comment même l'âme pourrait-elle avoir une libre volition, puisque cette volition occupe un instant, qu'en ce même instant l'âme est créée par Dieu, et évidemment créée telle qu'elle est, avec toute son actualité, par conséquent déterminée et non libre?

En résumé donc Descartes, entraîné par les nécessités de son système, réduit le libre arbitre à une dénomination vide de sens. Prêt à lui accorder d'abord une force presque absolue, il déclare infinie la puissance de la volonté, et met l'erreur sous la dépendance. Mais bientôt il reconnaît que la volonté cède toujours à l'attrait du bien clairement connu; quand nous ne connaissons pas clairement le bien, ce sont nos passions qui nous déterminent et enfin la raison dernière de toutes ces déterminations, de celles qui nous viennent de l'entendement et de celles qui nous viennent de notre corps, se trouve en Dieu seul dont la volonté souveraine a tout prévu et préordonné.

CHAPITRE II

Malebranche

Malebranche à la fois théologien et philosophe. — Veut exténuer le libre arbitre sans l'anéantir. — Dieu règle tout dans le monde. — Le mal vient du défaut. — L'homme ne peut rien produire. — Inefficacité des causes secondes. — Malebranche précurseur de Hume. — Origines métaphysiques de sa théorie de l'inefficacité des causes secondes. — Distinction des instants du temps. — Causes occasionnelles. — Le libre arbitre nécessaire à la morale et à la religion — Preuve du libre arbitre par sentiment intérieur. — Objection. — Réponse. — Preuve par la raison. — Ce que c'est que liberté. — Les motifs. — La prémotion physique. — L'âme n'est pas une balance. — Cela contredit-il l'inefficacité des causes secondes? — Deux choses sont possibles : ou nous faisons bien ou nous faisons mal. — Dans les deux cas, nous ne produisons rien. — Contradiction de Malebranche. — Le repos n'est-il rien? — Les modalités physiques. — La création continuée. — Origine des contradictions.

Malebranche se trouve placé, vis-à-vis du libre arbitre, dans une position singulière. A la fois disciple de S. Augustin et de Descartes, théologien attaché à la tradition et philosophe ami des nouveautés, il ne peut nier le libre arbitre sans cesser d'être catholique, il ne peut affirmer la puissance effective de la liberté sans renoncer à ses principes philosophiques. La doctrine de Malebranche sur le libre arbitre n'est donc pas un pur déterminisme, comme l'ont cru bien des historiens de la philosophie. Il n'est pas seulement un précurseur de Leibnitz et de Spinoza, il est encore un disciple des scolastiques. Et il ne faudrait pas s'imaginer que la croyance au libre arbitre, qui lui est imposée par sa religion, se juxtapose simplement chez lui à la doctrine déterministe où le pousse sa philosophie. Il n'a pas, comme théologien, affirmé le libre arbitre qu'il niait comme philosophe; Malebranche n'a pas hérité de cette conscience en partie double des philosophes du XVIe siècle, il voit l'opposition qui éclate entre ses croyances religieuses et ses théories philosophiques, et s'efforce de la détruire par une conciliation savante. Esprit à la fois très subtil

et très rigoureux, il a donc cherché le moyen d'exténuer le libre arbitre sans l'anéantir tout à fait, pour rester ainsi fidèle et à son Église et à son École. Alors même qu'il fait de la théologie, comme dans le *Traité de la nature et de la grâce* et les *Réflexions sur la prémotion physique,* c'est encore en philosophe qu'il raisonne, c'est à ses principes philosophiques qu'il rattache toutes ses conclusions.

Essayons d'exposer dans leur complexité les opinions de Malebranche sur le libre arbitre et pour cela rappelons d'abord les thèses principales de sa philosophie.

« On reconnaît l'existence de Dieu par idée pure ou sans sentiment; son existence ne dépendant point d'une cause, et étant renfermée dans l'idée de l'être nécessaire et infini; car si l'on y pense, il faut qu'il soit [1]. » L'existence de Dieu est donc contenue dans son idée en vertu de la preuve ontologique, et c'est parce que Dieu est nécessaire, parfait, que son existence est ainsi impliquée dans son idée. Dieu est donc et il est parfait. Or, ce Dieu parfait n'a pu agir qu'en conformité avec sa nature parfaite. Quoique non nécessité à produire le monde, il a voulu le créer; il a dû dès lors le créer aussi bon que possible, aussi semblable à lui qu'il se peut. Dans ce monde tout est ordonné, réglé par l'acte même qui l'a créé. Déranger quelque chose dans ce monde, le troubler en quelque façon que ce soit, serait se mettre en opposition avec Dieu, et comment croire que la force humaine puisse balancer un seul instant la force toute-puissante de celui de qui elle vient? Ce n'est qu'en apparence que l'homme peut être fort contre Dieu. L'homme ne peut donc produire dans le monde aucun désordre, et, si l'on en remarque d'apparents, c'est qu'ils forment une partie intégrante du plan divin.

Le monde n'est pas parfait, puisqu'il n'est pas Dieu; il s'y mêle donc du désordre, de la contradiction, du mal même. Mais il semble que reconnaître cela et soutenir en même temps que Dieu fait tout ce qui se fait dans le

(1) *Éclaircissements sur la recherche de la Vérité,* X, in-12. Paris, 1721, p. 232.

monde, c'est dire que Dieu agit contre lui-même et se contredit. Malebranche n'admet point cette conséquence. Le mal qui se trouve dans le monde n'est pas un être que Dieu produise, c'est un manque d'être, un défaut, un véritable néant. Ce sont les limites, les bornes de l'être du monde qui constituent les imperfections qui nous frappent. Dieu ne se contredit donc pas, il n'agit pas contre lui-même, il maintient le monde avec ses imperfections et ses apparents désordres, parce qu'il est le meilleur qu'il ait pu faire et que le désordre apparent est la condition d'un ordre réel.

D'un autre côté, l'homme ne peut rien ajouter à l'ordre du monde, il ne peut augmenter la somme de bien qui s'y trouve. Lui-même est l'œuvre de Dieu, avec toutes ses puissances et tout ce qu'il est; tout ce qu'il doit faire fait partie du plan divin; tout ce qu'il peut faire vient donc de Dieu; c'est Dieu qui l'a voulu et préordonné. Si l'on admet la providence divine et le concours que Dieu prête au monde, comment admettre que quelque chose se produise sans que ce soit Dieu lui-même qui le produise? Conclusion : l'homme ne peut ni produire du désordre dans le monde ni augmenter l'ordre qui y règne; il n'y a qu'une seule puissance au monde, celle de Dieu; les causes secondes sont inefficaces, elles n'agissent pas, elles sont *agies* (1). C'est Dieu qui opère en tout opérant, selon le mot de l'Apôtre : *Deus operatur in omni operanti.*

« Les corps d'abord, nous dit Malebranche, n'ont aucune espèce d'efficace ou puissance propre (2). » C'est la pure doctrine de Descartes. Malebranche ajoute : « Les âmes n'ont pas plus de pouvoir que les corps (3). » Par conséquent, l'âme humaine n'a aucun pouvoir réel ni sur son corps, ni sur elle-même; elle ne peut point se modifier, elle ne jouit point de l'indépendance, et Malebranche regarde la croyance à l'indépendance de l'âme comme une

(1) *Éclairc.*, I, p. 23. — Voy. sur tout cela : *Principes de la nat. et de la grâce.* — *Méditat. chrét.*

(2) *Recherche de la Vérité,* l. VI, 2e part., c. 3; 3 vol. in-12, 1736, t. III, p. 111. — Cf. *Entretiens métaph., VIIe Entretien.* — *Méditations chrétiennes, Ve et VIe Méditations.*

(3) *Rech. de la Vér.,* loc. cit. — *Ibid.*, p. 114.

invention païenne [1]. Cette indépendance ne nous feraitelle pas échapper à la toute-puissance divine?

Si l'on objecte que nous nous sentons agir, que nous sentons par expérience que nous produisons dans le monde de véritables effets, Malebranche répondra : « Lorsqu'on remue son bras, on a sentiment intérieur de la volonté actuelle par laquelle on le remue, et l'on ne se trompe point de croire qu'on a cette volonté. On a de plus sentiment intérieur d'un certain effort qui accompagne cette volonté, et l'on doit croire aussi qu'on fait cet effort. Enfin je veux qu'on ait sentiment intérieur que le bras est remué dans le moment de cet effort; et, cela supposé, je consens aussi que l'on dise que le mouvement du bras se fait dans l'instant qu'on sent cet effort, ou que l'on a une volonté *pratique* de le remuer [2]... Mais je nie que ma volonté soit la cause véritable du mouvement de mon bras, des idées de mon esprit, et des autres choses qui accompagnent mes volontés; car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois même très clairement qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras, et entre l'agitation des esprits animaux, c'est-à-dire de quelques petits corps dont je ne sais ni le mouvement ni la figure, lesquels vont choisir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connais pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite, par une infinité de mouvements que je ne souhaite point. Je nie que ma volonté produise en moi mes idées; car je ne vois pas même comment elle pourrait les produire, puisque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir sans connaissance, elle suppose mes idées et ne les fait pas [3]... Nous connaissons par sentiment intérieur que nous voulons penser à quelque chose, que nous faisons effort pour cela, et que dans le moment de notre désir et de notre effort, l'idée de cette chose se présente à notre esprit. Mais nous ne connaissons point par sentiment intérieur que notre volonté ou notre effort

(1) *Ibid.*, p. 106.
(2) *Éclairciss.*, XV, p. 383.
(3) *Ibid.*, p. 380.

produise notre idée. Nous ne voyons point par la raison que cela puisse se faire. C'est par préjugé que nous croyons que notre attention ou nos désirs sont cause de nos idées; c'est que nous éprouvons cent fois le jour qu'elles les suivent ou qu'elles les accompagnent ([1]). » L'expérience ne nous donne donc pas la causalité effective de l'esprit, elle ne nous donne que des suites de phénomènes; nous ne saisissons pas la production, mais la succession. Devançant les observations de Hume ([2]), Malebranche a clairement montré que les hommes sont presque infailliblement portés à considérer l'antécédent invariable comme la cause de son conséquent. « Les hommes ne manquent jamais, dit-il, de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnue. C'est pour cela que tout le monde conclut... que la volonté de l'âme est la véritable et la principale cause du mouvement du bras... parce que nos bras sont remués presque toutes les fois que nous le voulons et que nous ne voyons point sensiblement quelle autre chose pourrait être la cause de ces mouvements ([3]). » Il nie donc que l'expérience nous découvre notre indépendance, et il montre qu'elle ne nous assure pas cette prétendue puissance dont s'enorgueillissent les hommes.

La source de ces réflexions de Malebranche se trouve dans la distinction des instants du temps, distinction que nous avons déjà trouvée dans Descartes. Le temps imaginé comme un continu, n'a de réalité que par les phénomènes qu'il contient et qui sont distincts, puisque nous les distinguons. Tout est donc en réalité discontinu, brisé; la continuité des phénomènes n'est qu'une représentation fictive de notre imagination. La fonction analytique de l'esprit, Descartes et Malebranche

([1]) *Ibid.*, p. 386.

([2]) Hamilton dit même à ce sujet : « His illustration from the collision of two billiard-balls is likewise that of Hume, who probably borrowed from Malebranche both the opinion and the example. » *Lect. on Metaphys.*, II, p. 390.

([3]) *Recherche de la Vérité*, l. III, 2e partie, c. 3, t. II, p. 80.

ne l'exercent souvent qu'en extension, ils arrivent ainsi à l'atome étendu dans l'analyse de l'espace, à l'instant dans l'analyse du temps, à la pensée dans l'analyse de l'âme. L'espace n'est qu'un composé d'atomes étendus, ou peut-être, agrandissant l'atome à l'infini, n'y a-t-il pour eux qu'un atome et le monde, où tout est plein, n'est alors qu'un immense indivisible; le temps n'est également pour eux qu'un composé d'instants successifs, les âmes enfin tendent à n'être plus qu'une pensée ou un assemblage de pensées.

Cela vient de cette règle absolue de la métaphysique cartésienne: L'esprit est la règle de la vérité, tout ce qui est divisible pour l'esprit est réellement divisé, tout ce qui est distinct est réellement distingué. Après avoir ainsi tout divisé, tout distingué, tout séparé, il faut maintenant tout expliquer et par conséquent tout réunir. Or, ces choses distinctes ont été si soigneusement séparées qu'il n'y a plus entre elles de communication possible et le problème de la communication des substances deviendra le plus difficile à résoudre pour la métaphysique cartésienne. Descartes supprime la difficulté pour le monde des corps en le déclarant plein; afin de n'avoir pas à expliquer la communication d'un corps à l'autre, il déclare que le monde ne forme en réalité qu'un seul corps. Quant aux relations entre l'âme et le corps, la faible hypothèse des esprits animaux tout corporels est complètement insuffisante. Pour les pensées, elles communiquent entre elles par l'assistance divine et la création continuée rend raison de tout.

L'occasionnalisme de Geulinx et celui de Malebranche sont tout entiers en germe dans cette théorie; de là viennent donc la doctrine de l'inefficacité des causes secondes et la négation de notre indépendance. Toute communication directe étant interdite entre les éléments distincts de ce monde discontinu, cette communication ne peut s'établir que par un circuit. L'expérience ne nous donne que des successions non des influences, la raison est impuissante à concevoir comment des choses séparées peuvent s'unir. Les choses ne peuvent se relier que dans la pensée divine qui les a toutes disposées.

Tout se relie donc en Dieu et par Dieu. La pensée divine qui a créé les choses les unit encore, la causalité divine qui les a produites et mises en branle, peut les mouvoir encore à la suite les unes des autres, en sorte que tout semblera lié aux yeux sensibles des hommes grossiers, que rien en réalité ne le sera que grâce à l'efficace invisible de l'action divine. Dès lors, il n'y a plus dans le monde que cette action, Dieu meut selon des lois arrêtées par sa pensée des choses toujours séparées, il inspire à notre âme toutes ses pensées, il est l'auteur de tous ses états, la causalité s'est envolée de ce monde et n'existe plus que dans les régions supérieures.

Il semble bien que Malebranche devrait renoncer au libre arbitre et cependant il ne le fait pas. « Notre esprit veut, dit-il, il agit, il se détermine, je n'en doute nullement. Nous en sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes. Si nous n'avions point de liberté, il n'y aurait ni peines, ni récompenses futures; car sans liberté il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions. De sorte que la religion serait une illusion et un fantôme (1). » Or, cette raison seule suffit à déterminer sa croyance. Son raisonnement est en tout semblable à celui des criticistes contemporains. La liberté est un postulat de la morale ou, ce qui est la même chose pour Malebranche, de la religion, elle existe donc. Si la religion est vraie, la liberté existe; or, la religion est vraie, donc il y a de la liberté, « l'homme veut et se détermine lui-même » (2). Malebranche nous dit: « Il faut qu'un théologien ait en vue les dogmes décidés; que convaincu de la faiblesse de l'esprit humain, il s'arrête tout court, pour peu qu'il appréhende de choquer quelques-uns de ces dogmes; et surtout lorsque c'est un dogme aussi essentiel que celui de la liberté. Car la liberté détruite rendrait Dieu injuste, cruel; en un mot cette hérésie renverserait toute religion et toute morale, et le doute seul de cet article jetterait les esprits dans un embarras ou dans un libertinage affreux (3). » Et

(1) *Éclaircis.*, XV, p. 379.
(2) *Ibid.*, p. 378.
(3) *Réflexions sur la prémotion physique*, VIII, in-12, 1715, p. 42.

ailleurs : « On voit assez que cette erreur détruit de fond en comble toutes sortes de religions et de morales; la justice de Dieu et celle des hommes : preuve incontestable que nous sommes libres (1). »

Mais outre cette première preuve de la liberté, Malebranche en donne deux autres : l'une tirée du sentiment intérieur, l'autre tirée de la raison même. Et d'abord le sentiment intérieur nous assure que nous sommes libres. « Lorsqu'un bien particulier nous est présenté, nous avons sentiment intérieur de notre liberté à son égard, comme nous en avons de notre plaisir et de notre douleur, lorsque nous en sentons. Nous sommes même convaincus de notre liberté par la même raison qui nous convainc de notre existence; car c'est le sentiment intérieur que nous avons de nos pensées qui nous apprend que nous sommes (2)...

» C'est donc ce sentiment qu'il faut consulter pour nous convaincre que nous sommes libres. Il nous répond assez clairement sur cela, lorsque nous nous proposons quelque bien particulier; car il n'y a point d'homme qui puisse douter qu'il n'est point porté invinciblement à manger d'un fruit, ou à éviter une douleur fort légère (3). »

Si l'on objecte à Malebranche que nous ne connaissons la liberté que par un sentiment intérieur, que nous n'en avons par conséquent point d'idée claire et que dès lors nous pouvons douter de son existence, selon les principes mêmes de sa philosophie, il répondra : « Si dans le temps que nous sentons notre liberté à l'égard d'un bien particulier, nous devons douter que nous soyons libres, à cause que nous n'avons point d'idée claire de notre liberté, il faudra aussi douter de notre douleur et de notre existence dans le temps même que nous sommes malheureux, puisque nous n'avons point d'idée claire ni de notre âme, ni de notre douleur, mais seulement sentiment intérieur... Je ne me trompe point de croire que je vois lorsque je vois, que j'entends lorsque j'entends,

(1) *Éclaircis.*, I, p. 25.
(2) *Ibid.*, p. 19.
(3) *Ibid.*, p.

que je souffre lorsque je souffre... Notre sentiment intérieur ne nous trompe jamais (1). »

« Néanmoins, ajoute Malebranche, quand le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes ne suffirait pas pour nous convaincre que nous sommes libres, nous pourrions nous en persuader par raison (2). » Dieu, en effet, attire nos âmes vers lui, et en même temps il les meut vers les biens particuliers. « Si cette impression qu'il nous donne vers les biens particuliers était invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller jusqu'à Dieu, quoiqu'il ne nous donne du mouvement que pour lui; et nous serions nécessités de nous arrêter aux biens particuliers, quoique Dieu, l'ordre et la raison nous le défendent (3). » Nous devons donc être libres pour que Dieu ne soit pas l'auteur du désordre et du péché.

On pourrait demander à Malebranche si la liberté dont il parle ici est ce pouvoir même qu'il a refusé à l'homme. Il répondrait alors : « Quand on me demande ce que c'est que la liberté; après avoir répondu en termes généraux, que c'est le pouvoir de suspendre ou de donner son consentement, ou fait quelque réponse équivalente, si l'on insiste, et qu'on veuille savoir précisément ce que c'est que ce pouvoir, cette activité de l'âme, ces actes immanents de la volonté, je réponds, que c'est ce que chacun sent en soi-même, quand on consent, et que je n'en sais pas davantage (4). » Le libre arbitre est donc le pouvoir qu'a l'âme « de suspendre ou de donner son consentement ». Ce pouvoir diffère essentiellement de l'efficace de la volonté. On peut donner ou refuser son assentiment sans produire l'idée que l'on accepte ou que l'on rejette ou le mouvement qui doit réaliser notre choix. Mais pour donner son consentement ou le refuser, il faut quelque chose qui sollicite le consentement, un motif. « Il faut, selon la formule de Malebranche, sentir avant que de consentir (5). »

(1) *Éclaircis.*, I, p. 19.
(2) *Ibid.*, p. 21.
(3) *Ibid.*
(4) *Réflex. sur la prém. phys.*, VIII, p. 46.
(5) *Éclaircis.*, I, p. 23.

Aussi l'indifférence pure lui paraît-elle « renfermer une contradiction manifeste » (1). Descartes se contentait de trouver dans l'indifférence « le plus bas degré de la liberté »; devançant Leibnitz, Malebranche la déclare impossible, absurde, « imaginaire, car elle tirerait l'âme de la dépendance du créateur » (2). Il y a donc des motifs physiques sur lesquels nous délibérons, auxquels nous donnons ou refusons notre consentement, et c'est ce qui s'appelle vouloir, car « vouloir n'est que consentir à un motif » (3). Quels sont les motifs qui sollicitent l'âme à vouloir? Malebranche va nous répondre :

« Premièrement, Dieu nous pousse sans cesse, et par une impression invincible, vers le bien en général. Secondement, il nous représente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Enfin, il nous porte vers ce bien particulier (4). » Ainsi, c'est Dieu qui produit en nous et le désir du bien ou du bonheur en général, et le désir des biens particuliers; « toutes ces déterminations particulières et indélibérées que Dieu produit en nous sans nous », Malebranche les appelle « des motifs physiques » (5). Mais, malgré la sollicitation des motifs et l'attrait des biens, l'âme reste libre. « Pour vouloir avec liberté, il suffit que le motif qu'on a de vouloir ne soit pas invincible (6). » Or, les motifs ne sont pas invincibles, nous pouvons toujours suspendre ou donner notre consentement. « Ce pouvoir fait que l'âme ne ressemble pas à une balance qui penche du côté le plus pesant, car, quoique dans l'instant qu'elle se détermine ou qu'elle veut cesser d'examiner les motifs qui la sollicitent, elle consente à ce qui lui paraît alors le meilleur, au motif pour ainsi dire le plus pesant, il dépend d'elle de ne pas s'y rendre, parce qu'il dépend d'elle de ne pas se déterminer (7). » — « Nous avons

(1) *Ibid.*
(2) *Réflex. sur la prém. phys.*, V, p. 23. — Cf. XV, p. 128; XVIII, p. 181. — *Éclaircis.*, I, p. 24.
(3) *Réflex.*, XXIII, p. 265.
(4) *Éclaircis.*, I, p. 2.
(5) *Réflex.*, X, p. 76.
(6) *Réflex.*, XXIII, p. 265.
(7) *Ibid.*, XII, p. 84.

donc un principe de nos déterminations et ce principe est toujours libre à l'égard des biens particuliers (1). » Sans doute, ce principe n'a pas le pouvoir d'agir directement sur le corps, ni même de produire dans l'âme des réalités nouvelles, mais il n'en est pas moins réel et constitue notre libre arbitre. Telle est bien l'opinion de Malebranche, et Leibnitz a eu raison d'écrire : « Le P. Malebranche paraît admettre au moins l'action interne des esprits particuliers (2). »

Mais de ce que nous avons le libre arbitre, s'ensuit-il que Malebranche renonce à son opinion de l'inefficacité des causes secondes et qu'il admette que l'homme puisse produire en lui-même quoi que ce soit? Pas le moins du monde.

De deux choses l'une : ou nous faisons bien, nous nous laissons emporter vers le bien en général, nous restons dans l'ordre; ou nous faisons mal, nous cédons à l'attrait d'un bien particulier qui nous arrête, nous sortons de l'ordre. Examinons les deux cas, ce dernier d'abord.

Nous consentons à un bien particulier et résistons par là même au bien général qui nous attire, produisons-nous par là quelque effet? Nullement : nous suivons une impulsion que Dieu a mise en nous, nous nous arrêtons au lieu de pousser plus loin, notre halte n'est pas un mouvement, mais un repos, nous ne produisons absolument rien, et c'est là ce qui fait que nous péchons. « Voici donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête, il se repose, il ne suit point l'impression de Dieu, il ne fait rien, car le péché n'est rien (3). »

D'un autre côté, quand nous faisons bien, nous ne faisons qu'obéir à l'attrait par lequel Dieu nous amène à lui et notre mérite consiste précisément à suivre avec docilité cette impulsion vers le bien général quand nous pourrions nous arrêter dans un bien particulier. Tout ce qu'il y a de réel et d'effectif dans notre mouvement vient donc de Dieu et ici encore nous ne produisons rien. « Ainsi, que faisons-nous quand nous ne péchons point?

(1) *Éclaircis.*, I, p. 6.
(2) *Considérations sur un esprit universel.*
(3) *Éclaircis.*, I, p. 4.

Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous; car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plutôt à un faux bien, l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous péchons, que faisons-nous? Rien... Nous cessons de chercher le vrai bien et rendons inutile le mouvement que Dieu imprime en nous. Nous ne faisons que nous arrêter, que nous reposer (1). »

C'est ainsi que Malebranche s'approprie cette doctrine du christianisme que le mal seul est notre œuvre propre et que nous ne pouvons faire le bien sans la grâce. Mais le christianisme peut reprocher au philosophe d'anéantir le libre arbitre, à force de vouloir l'exténuer. Pour Malebranche, le repos est un pur non-être et la cause qui le produit n'est productrice que du néant et reste par conséquent inefficace. Il semble pourtant que produire le repos c'est plus qu'absolument ne rien faire. Le repos n'est rien sans doute et en ce sens on peut dire que se reposer c'est ne rien faire; mais pour qu'un mobile se repose, il faut, ou que le mouvement de propulsion cesse de lui-même, et alors ce n'est pas le mobile qui est la cause de son repos, il le subit sans le produire; ou que le mobile oppose une résistance égale à l'impulsion qu'il subit et alors il agit véritablement puisque cette résistance annule l'impulsion première. De même, pour que nous nous reposions dans un bien particulier, il faut, ou que le bien général cesse de nous attirer, et alors nous ne sommes plus la cause de notre repos, Dieu est l'auteur du péché; ou que nous opposions nous-mêmes au bien général une résistance au moins aussi forte que son attrait; dans cette seconde hypothèse, en produisant le repos nous faisons plus que ne rien produire, nous développons une force capable de résister à l'attrait divin. Et malgré ses expressions embarrassées, Malebranche convient que ce repos de l'âme se produit « par un acte sans doute, mais par un acte immanent qui ne produit rien de physique dans notre substance (2)... Et enfin, si l'on prétend que vouloir différentes choses,

(1) *Éclairciss.*, I, p. 24.
(2) *Ibid.*, p. 15.

c'est se donner différentes modifications, ou que nos divers consentements, que je regarde comme des repos, ou des cessations libres de recherche et d'examen, soient des réalités physiques, je demeure d'accord qu'en ce sens l'esprit peut se modifier diversement par l'action ou le désir d'être heureux que Dieu met en lui, et qu'en ce sens il a une véritable puissance » (1).

Malebranche ne peut admettre que l'âme produise en elle « des modalités, des êtres nouveaux que Dieu seul peut produire », mais il croit qu'elle produit « la modalité des actes immanents et inefficaces de la volonté, qui ne sont nullement des réalités ou modalités physiques » (2). Ce qui force Malebranche à chercher ainsi un refuge dans une terminologie obscure qui déguise sa pensée plus qu'elle ne peut l'expliquer, c'est sa doctrine de la création continuée. Il reconnaît lui-même que c'est de cette théorie que se tire l'objection la plus forte contre la liberté, et il la formule ainsi : « Quand nous parlons ou marchons, quand nous pensons et voulons, Dieu nous fait tels que nous sommes, il nous crée parlants, marchants, pensants, voulants. Si un homme aperçoit et goûte un objet, Dieu le crée apercevant et goûtant cet objet; et s'il consent au mouvement qui s'excite en lui, s'il se repose dans cet objet, Dieu le crée se reposant et s'arrêtant à cet objet. Dieu le fait tel qu'il est dans ce moment : il crée en lui son consentement auquel il n'a pas plus de part que les corps au mouvement qui les transporte.

« Je réponds que Dieu nous crée parlants, marchants, pensants, voulants, qu'il cause en nous nos perceptions, nos sensations, nos mouvements; en un mot qu'il fait en nous tout ce qu'il y a de réel ou de physique. Mais je nie que Dieu nous fasse consentants, précisément en tant que consentants ou reposants dans un bien particulier vrai ou apparent. Dieu nous crée seulement sans cesse pouvants nous arrêter à tel bien (3). » Il ajoute ailleurs plus explicitement encore : « Il est certain que Dieu nous

(1) *Éclaircis.*, I, p. 16.
(2) *Réflex.*, X, p. 76.
(3) *Éclaircis.*, I, p. 26.

crée toujours pouvants consentir, ou ne pas consentir à tel bien particulier; car dans le temps que nous y consentons, nous pouvons n'y pas consentir. Ainsi quand nous consentons, Dieu ne nous crée consentants que parce qu'il nous crée tels que nous sommes alors. Dieu nous crée pouvants ne pas consentir et consentants : pouvants ne pas consentir, parce qu'il crée la volonté active, libre, maîtresse de ses consentements; et il ne nous crée consentants que parce qu'actuellement nous consentons. Mais on ne peut pas dire que nous ne sommes consentants que parce que Dieu nous crée consentants, sans priver l'âme de son activité (1). »

Malebranche s'efforce donc, comme nous l'avons dit au début de ce chapitre, de concilier le dogme du libre arbitre avec ses doctrines métaphysiques; mais celles-ci sont si abstraites et si rigoureuses que le rapprochement des deux doctrines, loin de servir à les concilier, semble plutôt faire éclater leurs contradictions. Ici, par exemple, Malebranche est forcé de reconnaître, s'il veut conserver à l'âme quelque activité, que Dieu ne nous crée consentants que *parce que* nous consentons actuellement. Rien de plus contraire à sa doctrine constante : Dieu est la première cause et l'auteur de tout. Ici, au contraire, ce serait notre consentement qui serait la cause de l'action divine.

Malebranche s'efforce de concilier des doctrines contradictoires. Métaphysicien, il fait tout dépendre de l'action divine et enlève aux causes secondes tout pouvoir réel; théologien et moraliste, il est obligé d'admettre la liberté pour expliquer la justice et le péché; il veut concilier la liberté avec l'inefficacité des causes secondes; il faut donc que cette liberté, tout en étant un pouvoir, soit un pouvoir qui ne puisse rien. Au fond, Malebranche a cru ou peut-être seulement voulu croire au libre arbitre de l'homme, et il nous a livré lui-même la raison secrète de l'embarras de ses explications, des contradictions mêmes de sa doctrine, la raison aussi de l'éternelle opposition entre l'opinion déterministe et la croyance à la

(1) *Réflex.*, X, p. 61.

liberté, quand il a écrit : « Si, au lieu d'écouter notre sentiment intérieur, nous faisons attention à des raisons abstraites et qui nous détournent de penser à nous, peut-être que, nous perdant nous-mêmes de vue, nous oublierons ce que nous sommes, et que, voulant accorder la science de Dieu et le pouvoir absolu qu'il a sur nos volontés, nous douterons que nous soyons libres et nous tomberons dans une erreur qui renverse tous les principes de la religion et de la morale [1]. »

[1] *Éclaircis.*, I, p. 26.

CHAPITRE III

Spinoza

Spinoza part de raisons abstraites et métaphysiques. — L'essence de la substance enveloppe son existence. — L'idée de contingence est contraire à la raison. — Elle vient des variations de l'expérience. — Mais elle est inintelligible. — Objections expérimentales. — Réponses de Spinoza. — La croyance à la liberté vient de l'ignorance des causes qui nous font agir. — Objections morales. — Réponse. — Les ordres, les récompenses, les punitions. — Le bien se confond avec la science. — Le système de Spinoza est le nécessitarisme même.

La phrase que nous venons de citer nous indique sans doute la pente qui entraînait malgré lui Malebranche au déterminisme, mais elle nous montre aussi parfaitement comment Spinoza est arrivé à refuser à l'homme tout libre arbitre. C'est bien en « ne faisant attention qu'à des raisons abstraites », en se plaçant en dehors et au-dessus de l'observation intérieure, que Spinoza a construit sa métaphysique, d'où il déduit ensuite, à la manière des géomètres, une doctrine de l'homme et de ses puissances.

L'*Éthique* s'ouvre par le traité de Dieu ou du principe général des choses, et le traité de l'âme ne vient qu'après. La psychologie de Spinoza se présente comme une déduction qui sort logiquement de ses principes métaphysiques. Nous devons donc exposer d'abord ces principes pour montrer ensuite comment ils réduisent le monde à une suite d'événements nécessaires. Nous indiquerons après les explications par lesquelles Spinoza s'efforce de montrer que l'expérience intérieure n'est en rien contraire à ses théories.

« La substance, dit Spinoza, est ce qui existe en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire dont le concept n'a besoin d'aucun autre pour être formé (1). » La substance ne

(1) *Éthique*, Ire part., défin. II, trad. Saisset, t. III, p. 3.

peut être produite par une autre substance, elle est donc cause de soi, et ainsi son essence enveloppe l'existence, ou, ce qui est la même chose, l'existence appartient à sa nature [1]. Cette substance est infinie [2], se confond avec Dieu même [3] et par conséquent est unique [4]. Elle se développe par une infinité d'attributs, dont nous ne connaissons que deux, la pensée et l'étendue [5]. Ces attributs à leur tour se développent en un nombre infini de modes; les modes de l'étendue sont les corps, les modes de la pensée sont les âmes. Quand un mode de pensée s'unit à un mode d'étendue, un homme est formé [6]. Cet homme peut-il être libre?

La substance est une, c'est-à-dire qu'elle est la seule possible, il ne peut y avoir dans le monde deux substances. Cette substance n'existe que par ses attributs et ces attributs à leur tour n'ont de réalité que par leurs modes. Si un seul des attributs de la substance venait à changer, la substance changerait d'essence et ne pourrait plus exister, puisque c'est de son essence que son existence est déduite. Et pour qu'un attribut fût changé que faudrait-il? Qu'un mode quelconque de cet attribut fût changé. Que mon encrier, au lieu d'être à droite, soit à gauche, et l'étendue sera changée dans son essence. Si, au lieu de penser actuellement à Spinoza, je pensais à un autre philosophe, les modes de l'attribut pensée étant changés, la pensée changerait aussi; dans les deux cas, les attributs de la substance seraient changés, avec eux l'essence de la substance, et la substance périrait, le monde entier et Dieu même tomberaient dans le néant, ou plutôt ils n'en seraient jamais sortis [7].

Ainsi, tout est réglé, fixé d'avance éternellement et pour toujours, la contingence de certaines choses n'est qu'une apparence qui nous vient de la faiblesse de

(1) *Éthiq.*, prop. 6 et 7, *ibid.*, p. 6.
(2) *Ibid.*, prop. 8. *ibid.*, p. 7.
(3) *Ibid.*, prop. 11, *ibid.*, p. 11.
(4) *Ibid.*, prop. 14, *ibid.*, p. 15.
(5) *Ibid.*, IIe part. prop. 1, 2, *ibid.*, p. 51.
(6) *Ibid.*, prop. 13, *ibid.*, p. 60.
(7) *Ibid.*, Ire part., prop. 29, *ibid.*, p. 31.

l'esprit; pour l'homme qui connaît véritablement, qui sait les raisons des choses, il n'y a point dans le monde de contingence, mais une inéluctable nécessité. « Il n'est point, en effet, de la nature de la raison de percevoir les choses comme contingentes, mais bien comme nécessaires... Il suit de là que c'est la seule imagination qui nous fait percevoir les choses comme contingentes, au regard du passé comme au regard de l'avenir (1). » Spinoza explique comment l'expérience, ne nous donnant pas toujours des relations identiques entre les objets, nous « livre à une sorte de fluctuation, nous fait associer à un certain événement, tantôt une idée, tantôt une autre, c'est-à-dire aucune d'une manière certaine, de façon que nous les apercevons l'une et l'autre comme contingentes » (2). L'idée de contingence, pour Spinoza comme pour Hume, ne nous vient donc que des variations de l'expérience. Mais, pour Spinoza, c'est la raison et non l'expérience qui est la règle de la vérité des choses (3). Les choses sont donc nécessaires et « leur nécessité est la nécessité même de l'éternelle nature de Dieu » (4). — Le seul principe qui domine l'entendement et régisse l'univers est le principe de contradiction. Ce qui n'existe pas ne peut être; non seulement il y a des raisons qui montrent pourquoi ce qui est a été choisi préférablement à ce qui n'est pas, mais ce qui n'est pas n'était pas même concevable et renferme en soi une absurdité et dès lors une impossibilité complète. L'homme ne peut donc être « un empire dans un autre empire » (5), il ne peut se soustraire aux lois universelles, « car nous ne sommes qu'une partie de la nature et il faut suivre l'ordre universel (6). — Les lois de la nature, en effet, enveloppent l'ordre entier de la nature dont l'homme fait partie » (7).

(1) *Éthiq.*, IIe part., prop. 44, *ibid.*, p. 91.
(2) *Ibid.*, Corollaire 1, *ibid.*, p. 92.
(3) *Ibid.*, prop. 7 : « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses. » — *Ibid.*, p. 55.
(4) *Ibid.*, prop. 44, Corol. 2, *ibid.*, p. 93.
(5) *Ibid.*, IIIe part., préface, *ibid.*, p. 107. — Cf. *Traité politique*, c. II, no 6 et suiv., t. II, p. 357.
(6) *Ibid.*, IVe part., c. XXXII, t. III, p. 256.
(7) *Ibid.*, prop. 57; Scholie, *ibid.*, p. 233.

Telle est la doctrine que l'honnête Oldenburg conseillait à Spinoza « d'éclaicir et d'adoucir », dans sa lettre du 16 novembre 1675 (1), et que Spinoza déclare être « le fondement du traité qu'il avait dessein de publier » (2), c'est-à-dire de l'*Éthique*.

Quelle est, en effet, l'idée-mère de l'*Éthique* et de toute la philosophie de Spinoza? C'est que toutes les réalités du monde sont des vérités et que les vérités sont enfermées tout entières dans une seule et première vérité. Dès lors, toutes les vérités s'entretiennent les unes les autres avec la nécessité d'un syllogisme. La contingence doit donc être bannie de l'univers. Le libre arbitre n'existe ni dans l'homme ni même en Dieu. Le libre arbitre de l'homme rendrait contingentes certaines choses (3), le libre arbitre de Dieu les rendrait toutes contingentes (4). Il y aurait donc dans le monde une possibilité qui échapperait à toute explication, à tout calcul, à toute prévision, à toute science. Il ne serait pas possible de construire la science de l'être, la métaphysique, d'expliquer les choses « par leur essence ou par leurs causes immédiates, ce qui seul peut conduire l'homme à la souveraine perfection de sa nature » (5). La possibilité des contraires dans l'avenir échapperait à l'unité que l'esprit réclame pour être satisfait. L'esprit doit être satisfait, le monde doit être intelligible, il doit l'être absolument, il doit donc être absolument un, il faut donc ramener tous les êtres à un seul être qui les comprenne et les embrasse, toutes les idées à une seule dont les développements successifs reconstitueront ensuite l'apparente diversité. De même que les géomètres avec l'espace et le point en mouvement reconstruisent toutes les lignes, toutes les surfaces, tous les volumes, de même avec la substance seule Spinoza prétend tout refaire et tout expliquer. Le monde est donc un, rien ne vient troubler son unité parfaite, nulle contingence, nulle liberté, nulle indépendance. L'indépendance d'un seul

(1) *Let.*, VII, *ibid.*, p. 365.
(2) *Let.*, X, *ibid.*, p. 370.
(3) *Éthiq.*, IIe part., prop. 48, *ibid.*, p. 96.
(4) *Ibid.*, Ire part., prop. 32, *ibid.*, p. 33.
(5) *Réforme de l'entendement, ibid.*, p. 304, 302.

être les détruirait tous en les rendant inexplicables. Spinoza aime mieux renoncer au libre arbitre de l'homme qu'à l'explication du monde. Ainsi faisaient autrefois les Éléates quand ils démontraient l'absurdité du mouvement parce que le mouvement ne peut satisfaire le besoin d'unité qui domine la raison.

Les adversaires de Spinoza n'ont pas manqué de relever tout ce qu'il y avait en apparence de contraire à l'expérience et à la morale dans une telle doctrine et il a dû transporter lui-même le débat sur ce terrain. « On peut nous objecter, dit-il, que s'il est une chose que l'expérience semble nous enseigner clairement, c'est que nous pouvons suspendre notre jugement, et ne point adhérer aux choses que nous percevons; aussi on ne dira jamais qu'une personne se trompe en tant qu'elle perçoit un certain objet, mais en tant seulement qu'elle y donne son assentiment ou l'y refuse. Par exemple, celui qui se représente un cheval ailé ne prétend pas pour cela qu'un cheval ailé existe réellement; en d'autres termes, il ne se trompe que si, au moment qu'il se représente un cheval ailé, il lui attribue la réalité. Il paraît donc que rien au monde ne résulte plus clairement de l'expérience que la liberté de notre volonté. Ma réponse, c'est que je nie que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement... Il nous arrive chaque jour quelque chose d'analogue dans les songes, et je ne crois pas que personne se puisse persuader qu'il possède, tandis qu'il rêve, le libre pouvoir de suspendre son jugement sur les objets de ses songes, et de faire qu'il ne rêve point en effet ce qu'il rêve; et toutefois, pendant les songes on suspend quelquefois son jugement, par exemple quand il arrive de rêver qu'on rêve (1). » Ainsi l'expérience ne prouve point que nous soyons libres, puisque nous rêvons souvent que nous sommes libres et que nous ne le sommes pas pour cela.

Dira-t-on maintenant que les hommes ont évidemment le pouvoir de parler ou de se taire à leur gré? Spinoza répond : « L'expérience est là pour nous enseigner,

(1) *Éthiq.*, IIe part., prop. 49, Scholie, *ibid.*, p. 100-103.

malheureusement trop bien, qu'il n'y a rien que l'homme gouverne moins que sa langue, et que la chose dont il est le moins capable, c'est de modérer ses appétits. » Notre prétendue liberté est une illusion, nous agissons spontanément, sans sentir aucune contrainte extérieure, et nous croyons agir librement. « C'est ainsi que l'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance; s'il a peur, libre de s'enfuir. C'est encore ainsi que l'homme ivre est persuadé qu'il prononce en pleine liberté d'esprit ces mêmes paroles qu'il regrettera tout à l'heure, quand il sera redevenu lui-même; que l'homme en délire, le bavard, l'enfant et autres personnes de cette espèce sont convaincus qu'ils parlent d'après une libre décision de leur âme, tandis qu'il est certain qu'ils ne peuvent contenir l'élan de leur parole. Ainsi donc, l'expérience et la raison sont d'accord pour établir que les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont conscience de leurs actions et ne l'ont pas des causes qui les déterminent (1). » Notre croyance à la liberté vient donc de l'ignorance où nous sommes des causes qui nous font agir. Nous avons conscience d'un élan de l'âme vers une action, d'une forme particulière de ce désir « qui forme l'essence même de l'homme conçue comme déterminée » (2), l'action désirée s'accomplit et nous ne sentons aucune cause intermédiaire étrangère à nous; puisque le désir est notre essence, qu'il est nous-mêmes, nous devons nous attribuer la production de l'action, nous croire libres. Une pierre qui tombe, par exemple, est évidemment entraînée dans sa chute par les lois nécessaires de la pesanteur. Cependant « concevez maintenant, je vous prie, écrit Spinoza à un anonyme, que cette pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, soit capable de penser, et de savoir qu'elle s'efforce, autant qu'elle peut, de continuer de se mouvoir. Il est clair qu'ayant ainsi conscience de son effort, et n'étant nullement indifférente au mouvement, elle se croira parfai-

(1) *Éthique,* IIIe part., prop. 2; Scholie, *ibid.,* p. 115. — Cf. *Ibid.*, Ire part. Appendice, *ibid.*, p. 40; IIe part., prop. 35; Scholie, *ibid.,* p. 82, etc.
(2) *Ibid.,* IIIe part., Appendice, *ibid.*, p. 166.

tement libre et sera convaincue qu'il n'y a pas d'autre cause que sa volonté propre qui la fasse persévérer dans le mouvement. Voilà cette liberté humaine dont les hommes sont si fiers » (1).

On fait encore à Spinoza des objections au nom de la morale. Oldenburg (2) et Blyenbergh (3) s'accordent pour lui dire qu'en enlevant à l'homme toute liberté, il lui enlève par là même toute responsabilité. « Si dans nos actions, tant morales que physiques, dit Oldenburg, nous sommes en la puissance de Dieu, comme l'argile dans les mains du potier, de quel front, je le demande, pourrait-on accuser un homme quel qu'il soit d'avoir agi de telle manière, quand il lui a été absolument impossible d'agir autrement? » — « Puisque c'est Dieu qui est l'unique cause de tous les événements, ajoute Blyenbergh, il s'ensuit ou qu'il n'y a rien de mal dans le monde, qu'il n'y a aucun mal dans le mouvement ou la volonté de l'âme, ou que ce mal, Dieu lui-même le produit immédiatement. » A ces objections, Spinoza répond en rappelant la doctrine constante de l'*Éthique,* que le mal n'a aucune réalité, qu'il n'est qu'une limite et que par conséquent aucune action n'est mauvaise que si on considère ce qui lui manque; tout ce qu'elle a de réalité est bon (4). « Je prends pour exemple le dessein ou la volonté déterminée d'Adam de manger du fruit défendu. Ce dessein ou cette volonté déterminée, considérée en elle-même, renferme précisément autant de perfection qu'elle exprime de réalité (5). » D'ailleurs, la notion que nous avons du mal est toute relative; nous louons chez d'autres ce que nous blâmons chez nous, nous méprisons la jalousie dans l'homme et nous l'admirons chez les colombes; les guerres entre les hommes nous semblent cruelles et les combats que se livrent les abeilles nous paraissent une preuve de leur perfection. On peut donc dire en toute vérité que le mal

(1) *Let.*, XXIX, *ibid.*, p. 437.
(2) *Let.*, XI, *ibid.*, p. 374.
(3) *Let.*, XVI, *ibid.*, p. 392.
(4) *Éthique,* Ire part., Appendice, t. IV, p. 45; IIe part., prop. 35, *ibid.*, p. 82.
(5) *Let.*, XVII, *ibid.*, p. 396.

n'est pas et « les impies expriment à leur manière la volonté de Dieu, mais ils ne doivent pas pour cela entrer en comparaison avec les gens de bien » (1). Les êtres ont, en effet, différents degrés d'être, différents degrés de perfection; les uns valent plus, les autres valent moins; il y a donc entre eux des différences réelles, et l'on a raison d'estimer l'homme de bien et de mépriser le méchant. Celui-ci ne peut cependant se plaindre ni accuser Dieu. « De même qu'il serait absurde que le cercle se plaignît de ce Dieu lui a refusé les propriétés de la sphère, ou que l'enfant qui souffre de la pierre se plaignît de ce qu'il ne lui a pas donné un corps bien constitué, de même un homme dont l'âme est impuissante ne peut être reçu à se plaindre, soit de n'avoir pas eu en partage et la force et la vraie connaissance, et l'amour de Dieu, soit d'être né avec une constitution tellement faible qu'il est incapable de contenir et de modérer ses passions (2). »

Ainsi, chacun est ce qu'il peut être, ce que sa nature veut qu'il soit, et cette nature même est une conséquence nécessaire de l'ordre universel. S'ensuit-il que les récompenses et les châtiments n'aient plus aucune efficacité pour encourager l'homme à la vertu ou pour le retenir dans la voie du mal? Point du tout. « Que nos actions soient libres ou nécessitées, n'est-ce pas toujours la crainte et l'espérance qui nous conduisent? Le bien qui résulte pour nous de l'exercice de la vertu et de l'amour de Dieu, soit que Dieu nous le donne à titre de juge, soit qu'il découle nécessairement de la nature même de Dieu, en est-il, je le demande, dans l'un ou l'autre cas, plus ou moins désirable? Et de même les maux qui résultent des actions mauvaises sont-ils moins redoutables parce qu'ils en résultent nécessairement?... C'est donc faussement qu'on affirme que dans ma doctrine *je ne laisse aucune place aux préceptes et aux commandements moraux;* ou encore qu'il n'y a (dans ma doctrine) *aucun espoir de récompenses, aucune crainte de punition* (3). »

Il est vrai que le sens de ces mots change entièrement.

(1) *Let.*, XVII, *ibid.*, p. 399.
(2) *Let.*, XII, *ibid.*, p. 376.
(3) *Let.*, XXIII, *ibid.*, p. 424.

La récompense n'est plus dans le système de Spinoza une rétribution due à un mérite, la punition n'est plus une satisfaction attachée à un démérite, ce sont des conséquences nécessaires des actes et rien de plus. Spinoza écrit à Oldenburg : « Vous dites : si les hommes tombent dans le péché par la nécessité de la nature, ils sont donc toujours excusables. Mais vous n'expliquez point quelle conclusion précise vous voulez tirer de là. Voulez-vous dire que Dieu ne peut s'irriter contre nous, ou bien que tous les hommes sont dignes de la béatitude, c'est-à-dire de la connaissance et de l'amour de Dieu? Dans le premier cas, j'accorde parfaitement que Dieu ne s'irrite en aucune façon et que tout arrive selon ses décrets; mais je nie qu'il résulte de là que tous les hommes doivent être heureux; car les hommes peuvent être excusables et cependant être privés de la béatitude, et souffrir de mille façons. Un cheval est excusable d'être un cheval, et non un homme; mais cela n'empêche pas qu'il ne doive être un cheval et non un homme. Celui à qui la morsure d'un chien donne la rage est assurément excusable, et cependant on a le droit de l'étouffer (1). »

On ne peut s'empêcher de remarquer l'âpreté de cette parole de Spinoza. Il éprouve comme un amer plaisir à développer les conséquences de sa doctrine, à humilier l'homme en face de la nature, la partie infime en face du tout. Il a même quelque colère contre cette absurde liberté qui détruirait la trame serrée de ses déductions et qui par là même anéantirait l'univers. Il ne peut souffrir que l'homme s'arroge la puissance de changer quelque chose à l'ordre établi ou qu'il ait l'audace de trouver que ce qui arrive est mauvais. Ce qui arrive est nécessaire et tout ce qui est nécessaire est bon, excellent dans son genre et même parfait. De là ces condamnations de la pitié (2) et du repentir (3) qui ont étonné de bons juges. L'homme qui s'apitoie croit que les choses qui lui inspirent ce sentiment pourraient être autrement qu'elles ne sont, il se trompe donc et toute erreur est un défaut. L'homme

(1) *Let.*, XII, *ibid.*, p. 377.
(2) *Éthiq.*, IVe part., prop. 50, *ibid.*, p. 227.
(3) *Ibid.*, prop. 54, *ibid.*, p. 230.

qui se repent est pire encore : il voudrait que ce qui est arrivé ne le fût pas, il voudrait supprimer le passé et par là se supprimer lui-même et avec lui l'univers et Dieu. L'homme repentant se rend, autant qu'il est en lui, coupable de déicide.

Au contraire, la vertu suprême consiste à connaître le monde d'une connaissance du troisième genre (1), c'est-à-dire à voir d'une vue claire et distincte que tout ce qui arrive est nécessaire, à se sentir nécessaire au sein des existences nécessaires, à vouloir tout le reste en se voulant soi-même. Nous nous sentons alors liés de toute éternité à toutes les existences futures; indispensable anneau de la chaîne des êtres, c'est en nous, c'est par nous que l'éternité est possible et se continue. Et non seulement tout notre être est indispensable à Dieu, mais chaque état de notre être, chacune de nos joies et chacune de nos tristesses. Nous voyons alors toutes choses sous une forme d'éternité. « Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels (2). » De ce sentiment de l'éternité, de l'idée du rôle immense que nous jouons dans l'univers, naît une sorte d'ivresse douce, de contentement divin, de sérénité infinie. Qu'importe ma douleur puisqu'elle est nécessaire et que par elle seule toutes les autres existences sont possibles? Ma douleur est le prix dont se paie l'existence de l'univers, est-ce trop d'un si bas prix pour un si beau résultat? Je sens que c'est ma douleur qui, en un sens, est la cause de la vie du monde, de la vie des autres hommes, de la vie de Dieu, comment ne serais-je pas joyeux? La connaissance que je prends de la nécessité de ma douleur agrandit mon être et supprime par là cette douleur même (3). « La douleur devient une joie quand nous savons que c'est Dieu qui nous l'envoie (4). »

On peut dire que Spinoza est, de tous les philosophes, celui qui a le plus hardiment montré l'opposition qui existe entre le libre arbitre et les doctrines d'une méta-

(1) *Éthiq.*, IIe part., prop. 41; Scholie, *ibid.*, p. 88; Ve part., prop. 25, *ibid.*, p. 278.
(2) *Ibid.*, prop. 23; Scholie, *ibid.*, p. 277.
(3) *Ibid.*, Ve part., prop. 3, *ibid.*, p. 262.
(4) *Ibid.*, prop. 18; Scholie, *ibid.*, p. 273.

physique purement intellectualiste. Le raisonnement qu'il oppose au libre arbitre est le même qui se retrouve au fond de tous les systèmes nécessitaires : le monde est un, donc le libre arbitre n'existe pas. A ce titre, sa philosophie est plus qu'un système de nécessitarisme particulier, elle est le nécessitarisme même. Descartes et Malebranche éprouvaient encore quelques hésitations : Spinoza n'en a plus aucune; détaché de toute secte philosophique ou religieuse, il philosophe pour lui-même et n'a pas peur de sa pensée. Il expose avec une clarté parfaite et une sorte d'insistance amère les conséquences de son principe. Il déchire avec l'appareil pesant de ses propositions, de ses corollaires, de ses scholies, toutes les toiles d'araignée que d'autres plus timides avaient jetées comme un voile sur les conséquences affreuses qui leur paraissaient découler de leur système. Que lui importent les terreurs qu'éprouve la faiblesse humaine en présence de la vérité éternelle et infinie? Il connaît la vérité et, s'il ne peut se défendre en sa présence d'une émotion secrète et comme d'une horreur sublime, il la confesse cependant telle qu'il la sait et telle qu'elle est.

CHAPITRE IV

Leibnitz

Leibnitz veut se distinguer de Spinoza en ajoutant au principe de contradiction le principe de raison suffisante. — L'âme est un empire dans un empire. — Critique de la liberté d'indifférence. — L'âne de Buridan. — Succession des pensées. — Critique du sentiment vif interne. — L'attrait du bien. — Distinction du bien sensible et du bien honnête. — L'âme et les motifs. — La force des motifs fait partie de l'âme. — Conditions d'existence de la liberté. — L'intelligence. — La spontanéité. — La contingence. — Distinction logique du contingent et du nécessaire. — Le contingent fondé sur l'infini actuel. — La bonté. — Dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu. — Caractère idéal de la contingence. — Leibnitz précurseur de Kant. — La nécessité morale.

« Spinoza détruit la liberté et la contingence; car il croit que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une nécessité brute et géométrique [1]. » Leibnitz, qui porte ce jugement, s'efforce de se distinguer de Spinoza. Celui-ci déduisait la nécessité de la nature même de la substance à l'aide du principe de contradiction. C'est sur ce seul principe que repose toute sa philosophie. Leibnitz ne croit pas pouvoir se contenter de cette base pour asseoir la sienne. Au principe de contradiction il ajoute le principe de raison. Or, si le principe de contradiction seul ne peut qu'engendrer « une nécessité brute et géométrique », « une nécessité insupportable », le principe de raison suffisante semble à Leibnitz devoir « fournir le moyen de la lever ». Leibnitz nous apparaît donc et se donne lui-même comme plus favorable que Spinoza à la liberté humaine. Cette opinion se fortifiera encore si nous nous souvenons que Leibnitz définit l'âme une substance indépendante ou entéléchie qui enveloppe l'effort. Il s'élève également au-dessus du formalisme intellectualiste de Spinoza et du mécanisme

[1] Leibnitz, *Théodicée*, IIIe part., § 371. — Janet, t. II, p. 380.

cartésien. Il voit dans l'âme plus que la pensée abstraite et nue; ce qui le frappe surtout et lui paraît constituer la substance, c'est la tendance ou effort. L'âme n'est pas seulement pour lui, comme pour Descartes et Spinoza, perception, pensée ou entendement, elle est encore appétition. Et toutes les âmes sont indépendantes les unes des autres; aucune ne se ressemble, d'après le principe des indiscernables, chacune a des perceptions qui lui sont propres, voit les choses « de son point de vue », chacune aussi a ses appétitions particulières et se décide selon ses lois. Loin de s'indigner, comme Spinoza, de ce que l'homme a l'orgueil de se considérer « comme un empire dans l'empire de Dieu », Leibnitz reconnaîtra, au contraire, formellement que chaque substance est un empire dans un empire, mais dans un juste concert avec tout le reste.

Pénétrons donc dans la doctrine de Leibnitz et tâchons de déterminer précisément la nature de l'indépendance et du pouvoir qu'il accorde aux âmes.

Leibnitz commence par établir que la liberté d'indifférence n'existe pas et même qu'elle ne peut pas exister. En fait d'abord nous ne sommes jamais complètement indifférents entre deux actions; il y a toujours quelque raison qui nous incline d'un côté ou de l'autre. Chacun de nos états actuels est une suite de nos états précédents et prépare nos états futurs. Une foule de motifs que nous ne sentons pas distinctement agissent sur nous par leur perception confuse et nous nous croyons indifférents alors que nous ignorons seulement les raisons qui nous sollicitent à agir. C'est qu'il y a dans les perceptions de l'âme deux régions, l'une claire, distincte, où nous apercevons clairement nos états et nos désirs, l'autre confuse, obscure, où nous ne distinguons rien et où nous sommes portés par cela même à dire qu'il n'y a rien. Mais le vide n'existe pas plus dans notre âme que dans la nature; toujours quelque perception subsiste, sourde et latente, par où se fait la continuité de notre existence. Et si nous réfléchissons, si nous parvenons à nous rendre compte de notre action, nous trouvons toujours quelque raison qui nous a inclinés au parti que

nous avons pris. Quand nous ne parvenons pas à nous rendre compte de notre action, il n'y a vraiment plus alors de choix, puisque choisir c'est se décider entre plusieurs raisons, il n'y a par conséquent « point d'élection, ni de volonté; puisque le choix doit avoir quelque raison ou principe. La volonté sans raison serait le hasard des épicuriens » (1).

En droit d'ailleurs et absolument, nous ne pouvons être indifférents, l'équilibre absolu ne peut exister. L'hypothèse de Buridan (2), d'un âne placé entre deux prés égaux, est irréalisable et absurde. « C'est une fiction qui ne saurait avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature... Dans le fond, la question est sur l'impossible; à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit égal et semblable de part

(1) 4e *Écrit contre Clarke.* — Janet, t. II, p. 635.

(2) Nous avons déjà dit plus haut (p. 129) qu'on ne retrouvait pas cet exemple dans les œuvres de Buridan. Schopenhauer (*Ess. sur le Lib. Arb.*, c. III, tr. fr., p. 119) fait la même remarque et ajoute : « Cet exemple est beaucoup plus ancien que Buridan. Il se trouve déjà dans le Dante... Le poète, qui ne parle pas d'ânes, mais d'hommes, commence le quatrième livre de son *Paradiso*, par le tercet suivant : « Entre deux mets placés à pareille distance, — Tous » deux d'égal attrait, l'homme libre balance, — Mourant de faim avant de » mordre à l'un des deux. » Aristote lui-même exprime déjà cette pensée, lorsqu'il dit (*De Cœlo*, II, 13) : « Il en est comme d'un homme ayant très faim » et très soif, mais se trouvant à une égale distance d'un aliment et d'une » boisson; nécessairement, il restera immobile. » — Le Dante est très exactement cité et voici ses propres paroles : *Intra duo cibi, distanti è moventi — D'un modo, prima si morria di fame, — Che liber' uomo l'un recasse à denti.* — La citation d'Aristote est moins exacte. Dans le chapitre visé, Aristote cherche à prouver que la terre occupe sans se mouvoir le centre du monde en vertu de sa nature. Il rapporte les opinions contraires et en particulier celle d'Anaximandre, qui disait que la terre restait immobile, parce qu'elle était sollicitée en même temps par des impulsions égales et contraires. Cette raison, dit Aristote, est semblable à celle que donnent ceux qui disent qu'un cheveu parfaitement égal dans toute sa longueur ne saurait se rompre, ou à l'exemple de l'homme qui, ayant très faim, etc. : — Ὥσπερ ὁ λόγος.. καὶ τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος (καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον). Mais Aristote n'accepte pas cette manière de raisonner et dit que dans ces cas l'immobilité, loin d'être nécessaire, est accidentelle : Κατὰ συμβεβηκὸς μέντοι τοῦτ' ἀληθὲς, ὡς ἀναγκαῖον μένειν ἐπὶ τοῦ μέσου πᾶν ᾧ μηθὲν μᾶλλον δεῦρο ἢ δεῦρο κινεῖσθαι προσήκει. — Ce qui reste acquis, c'est que l'exemple classique attribué à Buridan était, dans ses termes essentiels, d'un usage ordinaire dans les écoles philosophiques antérieures à Aristote.

et d'autre; comme une ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle amphidextres, peut être mi-partie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal ne sont pas semblables, ni également situés des deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le déterminent à aller d'un côté plutôt que de l'autre (1). » L'homme, de même, ne peut être indifférent entre deux actions; car il faudrait que ces deux actions fussent indiscernables, c'est-à-dire identiques, et par conséquent elles se réduiraient à une seule. L'hypothèse de l'indifférence d'équilibre est donc absurde puisqu'elle suppose l'homme choisissant entre deux actions qui n'en sont qu'une.

Si l'on dit que les deux actions, tout en restant distinctes, produisent sur l'âme, par leurs inclinations différentes, un équilibre réel, comme des poids égaux sur les deux plateaux d'une balance, Leibnitz soutient que cela aussi est impossible, car l'équilibre des deux plateaux n'est possible qu'autant que la pression des poids se fait sentir en même temps à tous les deux, mais cette simultanéité des impressions égales et contraires n'est pas possible dans l'âme dont les perceptions sont successives. L'âme ne peut alors qu'osciller à temps égaux entre les deux actions contraires. Or, cet état d'oscillation est tout le contraire de l'indifférence et du repos.

D'ailleurs, dans l'hypothèse même de l'équilibre, le choix ne pourrait se produire, le principe de raison suffisante s'y opposerait. Le choix entre deux actions véritablement indifférentes serait un événement inexplicable, dont il n'y aurait point de raison. Il s'ensuit donc que l'équilibre une fois établi dans l'âme ne saurait être rompu à moins que l'âme ne produise elle-même, et par sa propre vertu, la cause de sa détermination. Mais l'âme ne peut rien produire. Dire qu'elle a été la cause

(1) *Théodicée*, Ire part., § 49. — Janet, t. II, p. 133.

de sa détermination, c'est reconnaître qu'il y avait en elle, latente sans doute, mais déterminée, la perception ou l'appétition qui a donné la victoire au parti élu, c'est reconnaître par là même que l'indifférence apparente n'existait pas et que la préférence de l'âme a une véritable raison. Quant à produire en elle-même quelque chose d'entièrement nouveau, une force nouvelle, ce qui serait une véritable création, cela lui est totalement impossible, et n'est possible qu'à Dieu. « Il y a des miracles réservés à Dieu, dit Leibnitz, et qui surpassent toutes forces naturelles; tel est celui de créer ou d'annihiler [1]. »

Il y a donc toujours dans l'âme une raison certaine et déterminée de ses choix « et un ange ou Dieu au moins pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante, qui l'a porté véritablement à le prendre; quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin » [2]. A cette critique définitive de la prétendue liberté d'indifférence, Leibnitz ajoute la critique de la preuve du libre arbitre par la conscience ou, comme il s'exprime, « par un prétendu sentiment vif interne. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, dit-il, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique » [3]. Ainsi, de ce que nous n'apercevons pas clairement quelle est la cause de notre choix, cela ne veut point dire qu'il n'en ait aucune, cela veut simplement dire que nous ne la voyons pas. L'école de Kant et les écoles déterministes reprendront plus tard cette critique de Leibnitz. De ce que nous ne sentons pas la nécessité il ne s'ensuit pas

(1) *4e Écrit contre Clarke.* — Janet, t. II, p. 640.
(2) *Théodicée,* Ire part., § 49. — *Ibid.*, t. II, p. 134.
(3) *Ibid.*, § 50. — *Ibid.* — Cf. *Let. à Hanschius.* — Dutens, t. V, p. 166.

qu'elle n'existe pas, écrit Leibnitz à Hanschius et dans la *Théodicée* il dit : « Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel (¹). » Suit-il de là que l'âme n'ait pas plus de liberté qu'un automate? Mais l'automatisme spirituel est la liberté véritable, au contraire de l'automatisme corporel entièrement nécessaire et mécanique. Qu'est-ce, en effet, que la liberté? Ce n'est pas une indépendance absurde vis-à-vis de la raison, elle ne doit pas se confondre avec la liberté d'indifférence telle qu'elle vient d'être critiquée. Elle est constituée par certains caractères ou conditions; on est libre quand on les possède, on ne l'est plus quand l'un d'eux vient à manquer. Ces caractères sont au nombre de trois : 1° la spontanéité; 2° l'intelligence; 3° la contingence. Tout être qui agit spontanément, sans être contraint par rien d'extérieur, avec intelligence, en sachant ce qu'il fait et pourquoi il le fait, avec contingence, sans que le contraire de son action soit absurde, doit être appelé libre. L'âme humaine mérite-t-elle cette dénomination? Pour le savoir, voyons si ses actes manifestent les trois caractères qui constituent l'essence de la liberté.

Et d'abord, les actes humains sont-ils intelligents? Savons-nous ce que nous faisons et pourquoi nous le faisons? Mais cela résulte de la négation même de la liberté d'indifférence. Puisque tout a sa raison dans les actions humaines et que nous nous rendons compte de l'existence de cette raison, nous possédons par là même l'intelligence. C'est parce que notre intelligence nous représente les raisons différentes qui militent à la fois en faveur de deux actions contraires que nous pouvons choisir et exercer notre liberté. Quelle est la nature de ces raisons qui nous sollicitent à agir? Notre âme, œuvre de Dieu, qui est le suprême bien, aspire à retourner vers la source d'où elle émane et cette aspiration continuelle constitue le fond de son être, sa tendance, son effort, sa substance même. Elle a conscience de cette

(¹) *Théodicée*, Ire part., § 52. — Janet, t. II, p. 135.

aspiration, elle la perçoit et en peut connaître l'objet. Elle peut donc connaître le bien et se dirige vers lui en vertu même de sa nature. L'âme veut donc le bien et elle se représente les moyens qui peuvent le lui procurer. Mais ces moyens sont divers, son intelligence devra donc s'appliquer à distinguer entre eux pour déterminer son choix. Car l'âme n'est pas parfaite, placée à un des degrés de l'être, supérieure en perfection aux minéraux, aux plantes, aux animaux, elle est inférieure à d'autres êtres qui échappent à nos sens. Elle n'a donc pas toute l'intelligence que peuvent posséder ces êtres, et ne connaît pas avec clarté et distinction toutes les pensées qui l'agitent. Elle est liée à une multitude infinie d'autres substances simples qui forment son corps et l'impressionnent continuellement. Ces impressions forment les pensées sourdes dont l'âme n'a pas une connaissance distincte. Elle ne voit donc pas toujours clairement le bien, et son imperfection fait qu'elle se trompe parfois. Mais la raison de ses actes est toujours la même, elle n'agit qu'en vue du bien. Entre deux maux elle choisit toujours celui qui lui paraît moindre, entre un mal et un bien elle choisit le bien, entre deux biens le meilleur, elle agit donc toujours avec intelligence.

On oppose à cette doctrine que nous faisons souvent le pire quoique nous connaissions le mieux. A ce fait d'expérience incontestable, Leibnitz n'oppose pas, comme Socrate, une dénégation complète; il l'interprète à l'aide de sa doctrine et en donne une profonde explication. Par la perfection de sa nature et sa liaison avec Dieu, l'âme tend au bien suprême et le connait; la raison, en face du bien moral, dit à l'âme que ce bien est de beaucoup supérieur au bien sensible; mais, par l'imperfection de sa nature, l'âme est liée au corps et sollicitée par l'attrait du bien sensible, cet attrait excite en l'âme une foule de petites perceptions confuses et mal démêlées au milieu desquelles brille encore, comme à travers un brouillard ou une fumée, la lumière de l'intelligence du bien honnête. Cependant les mille petites appétitions du bien sensible, quoique sourdes et non distinguées,

peuvent équilibrer et vaincre même dans notre imparfaite nature l'appétition du bien honnête. « Le franc arbitre va au bien, et s'il renconte le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien et comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Médée,

Video meliora proboque,
Deteriora sequor,

signifient que le bien honnête est surmonté par le bien agréable, qui fait plus d'impression sur les âmes quand elles se trouvent agitées par les passions[1]. » Cette victoire ne se remporte pas sans raison, ou, ce qui serait la même chose, par la raison d'une création imaginaire. venant de l'âme, elle a une raison suffisante comme toutes les autres actions. Cette raison suffisante se trouve dans les appétitions sourdes vers le bien sensible qui ne parviennent pas à effacer la perception claire du bien honnête, mais finissent cependant par déterminer la volonté.

Il y a donc toujours un motif aux actions humaines, et c'est dans l'appréciation des motifs que s'exerce l'intelligence. Nous avons donc le premier caractère de la liberté. Possédons-nous aussi les deux autres?

D'après ce que nous venons de dire, c'est toujours le motif le plus fort qui l'emporte. S'ensuit-il que Leibnitz ait fait de l'âme un instrument purement passif, une sorte de balance qui pencherait toujours du côté le plus fort, lui enlevant ainsi toute spontanéité et dès lors toute liberté? Clarke, dans sa polémique, ne manque pas de soulever cette difficulté. « La doctrine que l'on trouve ici, dit-il, conduit à la nécessité et à la fatalité, en supposant que les motifs ont le même rapport à la volonté d'un agent intelligent, que les poids à une balance... Mais voici en quoi consiste la différence. Une balance n'est pas un agent; elle est tout à fait passive, et les poids agissent sur elle... Mais les êtres intelligents sont des agents; ils ne sont point simplement passifs, et les motifs n'agissent pas sur eux, comme les poids agissent sur une balance[2]. » Leibnitz

(1) *Ibid.*, IIe part., § 154. — *Ibid.*, p. 222.
(2) 4e *Répliq. de Clarke.* — *Ibid.*, p. 641.

répond : « Il est vrai que les raisons font dans l'esprit du sage, et les motifs dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond à l'effet que les poids font dans une balance... On objecte que la balance est purement passive, et poussée par les poids; au lieu que les agents intelligents et doués de volonté sont actifs. A cela je réponds que le principe du besoin d'une raison suffisante est commun aux agents et aux patients. Ils ont besoin d'une raison suffisante de leur action aussi bien que de leur passion... Il faut encore considérer qu'à proprement parler, les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutôt l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi, vouloir, comme l'on veut ici, que l'esprit préfère quelquefois les motifs faibles aux plus forts, et même l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs comme s'ils étaient hors de lui, comme le poids est distingué de la balance; et comme si dans l'esprit il y avait d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquels l'esprit rejetterait les motifs. Au lieu que dans la vérité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. Ainsi, si l'esprit préférait l'inclination faible à la forte, il agirait contre soi-même, et autrement qu'il n'est disposé d'agir (1). » On voit par là que Leibnitz ne croit pas pouvoir distinguer les motifs de l'âme; ils ne sont motifs qu'en tant qu'ils sont perçus par elle ou qu'ils l'impressionnent, c'est-à-dire en tant seulement qu'ils constituent une de ses modifications. En cédant aux motifs, c'est donc à elle-même que cède l'âme, rien d'extérieur ne la force ni ne la contraint; en obéissant à son inclination la plus forte, c'est à elle encore qu'elle obéit, et elle ne pourrait obéir au plus faible des motifs sans se contredire. La force ou la faiblesse des motifs n'est pas en effet quelque chose qui dépende de l'extérieur, cela ne dépend que

(1) 5e *Écrit contre Clarke.* — *Ibid.*, p. 652.

de l'âme seule, de sa constitution native, des impressions qui la modifient actuellement ou des habitudes qu'elle a prises. Les motifs ne sont forts que si l'âme les faits tels.

Aussi Leibnitz peut-il écrire à Burnet : « Je tiens que nous sommes plus libres que nous ne croyons. Nos déterminations primitives ne viennent point du dehors (1). » Et ailleurs : « Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence..., il faut dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence, et que dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures (2). » C'est qu'en effet dans le système de Leibnitz, l'âme n'étant en communication directe avec aucune autre substance, ne peut subir non plus aucune influence du dehors. Elle jouit donc d'une spontanéité parfaite, et les perceptions mêmes qui paraissent lui venir de l'extérieur, naissent de son propre fonds. « Et ainsi, nos sentiments intérieurs, qui sont dans l'âme même, et non dans le cerveau, n'étant que des phénomènes suivis sur les êtres externes, ou bien des apparences véritables et comme des songes bien réglés, il faut que ces perceptions internes dans l'âme même lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire par la nature représentative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa création, et qui fait son caractère individuel (3). »

Les actions de l'homme sont donc spontanées en même temps qu'intelligentes. Sont-elles aussi contingentes? C'est ce qui nous reste à examiner.

On sait par quelle série de déductions continues Leibnitz, partant de la preuve *à priori* et de la nécessité où se trouve l'intelligence d'admettre l'existence de Dieu, arrive à établir que parmi tous les mondes possibles Dieu a choisi infailliblement le meilleur. L'optimisme,

(1) Dutens, t. VI, p. 228.
(2) *Système nouveau de la Nature.* — Janet, t. II, p. 534.
(3) *Ibid.*, p. 532. — Cf. *Lettre à Bourguet.* — Dutens, t. II, Ire part., p. 327.

dans son système, comme dans celui de Malebranche, paraît résulter de la notion même de Dieu, et il semble contradictoire d'admettre à la fois l'existence de Dieu et celle d'un monde autre que celui qui existe, de sorte qu'on devrait tirer de l'optimisme de Leibnitz la conséquence que tirait Fénelon de celui de Malebranche : « Il n'y a de possible que ce que l'ordre permet (1). » Or, l'ordre ne permet que le monde le meilleur, qui est l'actuel; donc, il n'y a rien de possible que ce qui existe. Ainsi la contingence disparaît et avec elle la liberté.

Mais on sait aussi que Leibnitz a voulu tenir le milieu (2) entre la nécessité absolue, telle que la professaient Hobbes et Spinoza, et la liberté d'indifférence, telle que la soutenaient certains scolastiques et quelques cartésiens. A côté des vérités nécessaires qui dépendent seulement du principe de contradiction, il faut admettre des vérités contingentes qui dépendent du principe de raison. Bien plus, il ne faut pas même dire que Dieu est le seul auteur (3), que Dieu produit tout (4), il faut accorder aux substances individuelles une part d'action et d'efficacité productive.

Nous voudrions essayer d'expliquer sur ce point la véritable pensée de Leibnitz. Pour cela, il faut d'abord bien entendre la nature du contingent, puis voir si l'optimisme métaphysique est de nature à supprimer cette contingence.

Qu'est-ce donc qu'une vérité contingente? C'est, d'après Leibnitz, une « vérité dans laquelle l'attribut est dans le sujet, mais ne peut en être démontré, c'est-à-dire que la proposition ne peut se ramener à une équation ou identité entre le sujet et l'attribut, mais la résolution va à l'infini. Dieu seul voit, non sans doute le terme de la résolution, puisque ce terme n'existe pas, mais la connexion, l'enveloppement de l'attribut dans le sujet, parce qu'il voit le développement complet de la série; bien plus, cette

(1) *Réfutation du système du P. Malebranche*, c. II.
(2) *Let. à Bourguet.* — Dutens, t. VI, p. 207.
(3) *Rép. à l'aut. du livre de la connaissance de soi-même.* — Dutens, t. II, Ire part., p. 100.
(4) 2e *Écrit contre Clarke.* — Janet, t. II, p. 622.

vérité vient en partie de son intelligence et en partie de sa volonté » (1). Au contraire, les vérités nécessaires sont celles dans lesquelles l'attribut peut être ramené à une équation avec le sujet. Pour employer la langue psychologique moderne, les vérités nécessaires sont des jugements analytiques, les vérités contingentes des jugements synthétiques. Dieu voit sans doute dans ces dernières la liaison de l'attribut au sujet, la connexion des deux termes, mais lui-même ne peut ramener les deux termes à une identité. Il y a donc des vérités qui ne dépendent pas uniquement du principe de contradiction et qu'on peut nier sans absurdité. Ce sont elles qui forment le domaine du possible et du contingent. Ainsi, nous pouvons clairement concevoir des mondes autres que le nôtre; ces autres mondes sont donc possibles, et par là même le nôtre est tout entier contingent. Toutes les actions particulières et qui donnent lieu à un choix sont aussi contingentes. « Lorsqu'on se propose un choix, dit Leibnitz, par exemple de sortir ou de ne point sortir, c'est une question de savoir... si cette proposition véritable est déterminée en effet : dans toutes ces circonstances prises ensemble, je choisirais de sortir, est contingente ou nécessaire. A cela je réponds qu'elle est contingente, parce que ni moi ni aucun autre esprit plus éclairé que moi saurait démontrer que l'opposé de cette vérité implique contradiction (2). » Ainsi, non seulement le monde dans son ensemble est contingent, mais chacune même de nos actions a une contingence particulière. Ainsi il était possible qu'Adam ne péchât point ou que Spinoza ne mourût point à La Haye.

Leibnitz ici s'appuie sur l'expérience : nous pouvons toujours concevoir l'action opposée à celle que nous faisons, cette action est donc possible. Mais on peut se

(1) In veritatibus contingentibus, etsi prædicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari, neque unquam ad æquationem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infinitum, Deo solo vidente non quidem finem resolutionis, qui nullus est, sed tamen connexionem sic involutionem prædicati in subjecto, qua ipse videt quidquid seriei inest; imò ipsa hæc veritas, ex ipsius partim intellectu, partim voluntate nata est. — *De libertate.* — *Let. et opusc. inéd.*, éd. Foucher de Careil, p. 182.

(2) *Lettre à Coste.* — Erdmann, p. 448, *a*.

demander si Leibnitz tient compte de tous les éléments du problème. Le contraire de mon action pris *in abstracto* est concevable, donc il est possible, mais *in abstracto* seulement, non *in concreto*. Si je faisais entrer en ligne de compte mes perceptions passées, mon état présent, pourrais-je concevoir qu'étant ce que je suis j'agis autrement que je fais? Évidemment non, c'est la doctrine cent fois exprimée par Leibnitz (1). Un seul monde a été choisi, celui dont l'ensemble était le meilleur, est-ce qu'étant donné ce monde, quelque chose était possible en dehors de la somme des événements compossibles? Sortir ou ne pas sortir, un seul des deux peut être réalisé; sortir fait partie d'un monde, ne pas sortir appartient à un autre; le meilleur des mondes n'admet qu'une des deux choses; celle qui se réalisera sera donc la seule possible dans le monde le meilleur. Les actions particulières ne sont donc pas contingentes dans le monde actuel.

Mais cette conséquence ne sera exacte que si le monde actuel pris dans son ensemble est nécessaire, si le choix du meilleur découle essentiellement de la nature de Dieu, s'il implique contradiction que Dieu ait choisi un monde autre que l'actuel, car alors la contingence cesse d'être réelle pour n'exister plus qu'en apparence au regard de notre esprit. Or, Leibnitz affirme partout que la création est un acte libre de Dieu, à plus forte raison le choix du meilleur. La création et le choix du meilleur sont en effet conformes à la nature de Dieu, mais n'en découlent pas nécessairement, d'une nécessité absolue. Leibnitz distingue en Dieu l'entendement et la volonté; l'entendement pose et conçoit les vérités nécessaires, dont le contraire implique contradiction, mais il conçoit aussi des propositions possibles dont le contraire n'implique pas contradiction; parmi ces dernières se trouve la représentation de la création et de la non-création. Les vérités de la première espèce sont éternellement fixées, les secondes ont besoin d'un

(1) Voy. en particulier *Lettres métaphysiques de Leibnitz et d'Arnauld.* — 3e lettre de Leibnitz. — *Lettres et opuscules inéd.*, éd. cit., p. 227. — *Discours de métaphysique, ibid.*, p. 343.

décret de la volonté divine pour passer à l'être, ce sont des essences idéales auxquelles il faut un fiat pour devenir des existences. Ce fiat n'est pas arbitraire et sans raison; aussi, comme la raison découle de la nature de Dieu, on peut dire en un sens que ce fiat est nécessaire, mais d'une nécessité de convenance, d'une nécessité morale, non d'une absolue nécessité. Mais comment une chose qui découle de la nature de Dieu, comme la création et le choix du meilleur, peut-elle être conçue non-existante sans contradiction? Cela vient de l'infinitude même, de la richesse inépuisable de la vie divine. Dieu aperçoit en lui-même une infinie variété de perfections qui ne peuvent se réduire par analyse les unes aux autres, il ne serait donc pas contradictoire que l'une de ces perfections fît défaut, mais elles s'appellent tellement les unes les autres, qu'il ne serait pas convenable qu'une seule vînt à manquer. L'existence divine ne doit point être comprise comme une pure essence mathématique, mais comme un être réel, dont nous donnent une faible idée les manifestations les plus hautes de la vie et les créations les plus sublimes de l'art. Dieu n'est pas seulement intelligence, il est encore, il est surtout harmonie, amour et bonté. M. Renouvier a soutenu que tous les systèmes qui admettent l'infini actuel sont opposés à la liberté. C'est précisément parce que les attributs de Dieu sont actuellement infinis en nombre que, selon Leibnitz, sa liberté se maintient.

Sa volonté se décide toujours pour le bien. Or, le bien n'est pas analytiquement contenu dans les notions telles que les conçoit l'entendement pur. Dieu connaît le bien par l'expérience éternelle de sa propre vie, le bien est sa vie même et par conséquent enveloppe un infini que Dieu comprend, que Dieu voit, mais qu'il ne ramène pas à une identité analytique par le fait seul que ce bien est lui-même le résultat d'une diversité infinie. Or, la richesse de la vie divine enveloppe dans son unité une telle diversité. D'autre part et en dehors de la vie divine, ce qui fait qu'une chose est bonne, c'est d'abord l'accord de son essence avec elle-même, la non-contradiction, condition première de son existence, c'est ensuite sa liaison avec

le reste des choses et avec Dieu. Or, cette liaison des choses diverses les unes avec les autres va à l'infini et ne peut se ramener à une équation, à une identité absolue. Dans la vision des choses possibles Dieu discerne les liaisons les meilleures, sa science infinie voit du même coup tout l'ensemble des combinaisons possibles, il se détermine alors, non d'après les possibilités abstraites, toutes égales pour son entendement, non d'après les facilités concrètes, toutes égales pour sa puissance, mais d'après les biens infiniment diversifiés que son entendement représente à sa volonté. La volonté de Dieu, que Leibnitz distingue soigneusement de l'entendement pur et de la puissance pure, représente à ses yeux l'unité, la richesse, l'harmonie de la vie divine. Elle n'est pas arbitraire, puisqu'elle est unie à l'entendement, mais elle n'est pas non plus nécessitée, puisqu'elle est unie à la puissance. Cette volonté, Leibnitz l'appelle lui-même sagesse, amour et bonté. Ce sont d'aimables et bonnes raisons qui ont poussé Dieu à créer le monde, c'est la bonté qui introduit dans le monde, à la place de la nécessité insupportable de Hobbes et de Spinoza, la nécessité morale que Leibnitz a raison d'appeler heureuse. Par suite donc, lorsque Dieu unira la notion de bien à une notion abstraite quelconque, il verra l'attribut uni au sujet, puisque cette union dépend de sa volonté, mais il ne pourrait ramener par analyse cet attribut au sujet. Toute bonté est donc contingente. Le principe de raison suffisante, d'après lequel se détermine la volonté de Dieu, n'est pas l'œuvre seule de l'entendement puisque la raison suffisante enveloppe la notion du bien, on pourrait donc le nier sans contradiction. Leibnitz peut donc dire avec raison que lorsque Dieu choisit le meilleur, il ne se détermine pas nécessairement, et que le meilleur des mondes est un monde « moralement nécessaire, mais absolument parlant contingent » [1].

[1] *Necessitas,* quæ ex electione optimi fluit, quam moralem appello, non est fugienda, nec sine abnegatione summæ in agendo perfectionis divinæ evitari potest. Sed necessitas illa vitanda est, quæ consistit in necessitate objecti, quum scilicet ipsum per se oppositum objectum in conceptu suo involverit contradictionem; et, si necessitas est bruta, quam introducunt, qui

Ainsi la bonté n'est pas analytiquement contenue dans l'être et n'est pas identique à sa pure notion, la bonté est synthétiquement attribuée à l'être, soit qu'elle se trouve naturellement unie à lui comme dans la vie divine, soit qu'elle se trouve unie à lui en vertu de la volonté de Dieu. Ce n'est pas parce que Dieu est qu'il est bon, mais il est, parce qu'il est bon, et de même la bonté des choses ne dérive pas de leur essence, mais leur existence de leur bonté. Or, il ne peut y avoir bonté dans le premier être sans un acte synthétique moralement nécessaire, mais dont la non-existence n'enferme aucune contradiction; c'est la volonté qui opère cette synthèse. Leibnitz sans doute ne dit pas avec Duns Scot que Dieu existe parce qu'il veut être, mettant ainsi la volonté au-dessus de l'entendement, mais il ne dit pas non plus avec Spinoza : Dieu existe parce qu'il serait absurde qu'il n'existât pas, mettant ainsi l'entendement au-dessus de la volonté; il dit : Dieu existe parce que la raison tout entière, c'est-à-dire l'intelligence et le cœur le réclament également, mettant ainsi sur la même ligne la volonté et l'entendement et les unissant ensemble dans la bonté. La contingence n'est donc pas bannie du monde et Dieu du moins possède avec la plénitude de la raison la plénitude de la liberté.

Mais en choisissant le meilleur des mondes possibles, Dieu n'a-t-il pas une fois pour toutes fixé et préordonné toutes les choses du monde, et n'a-t-il pas ainsi enlevé toute liberté aux actions humaines? Une action autre que celle que je fais peut bien être conçue comme possible dans un autre monde, mais elle n'est pas compossible avec le monde actuel, elle reste contingente, je le veux, mais est-elle encore libre? Si nous devons en effet accorder à Leibnitz que son système affranchit

non ex electione sed necessitate rerum, mundum existere volunt... Si mundus alius a nostro in conceptu suo implicaret contradictionem, hic mundus absolute esset necessarius. Sed quia infiniti alii fingi et distincte concipi possunt, ad instar fabulæ Milesiæ, vel Utopiæ, et sola electio optimi objecto extrinseca facit, ut noster potius existat quam illi : hinc noster est nonnisi moraliter necessarius, absolute autem loquendo contingens. — *Ad Hanschium.* — Dutens, t. IV, p. 169. — Cf. *Théodicée,* IIe part., § 173 et suiv. — Janet, t. II, p. 240; *ibid.,* p. 454.

l'âme de la dépendance des corps et même des autres substances, il semble bien que nous soyons forcés d'avouer que ce n'est que pour la soumettre plus étroitement à Dieu.

Et même cette indépendance que Leibnitz se flatte d'avoir assurée à l'âme par son système, ne l'a-t-il pas au contraire compromise? L'âme est sans doute indépendante des corps, mais elle est en harmonie avec eux. Elle représente dans son petit monde tout ce qui se fait dans le grand; toutes ses perceptions, tous ses états sont donc des suites des états de l'extérieur. Or, tout dans le monde est parfaitement réglé, tous les états de l'univers sont d'avance fixés et déterminés. « Il semble donc, comme le reconnaît Leibnitz lui-même répondant à une objection faite, que la liberté n'est qu'une illusion, puisque l'âme et le corps sont disposés à toutes leurs pensées et à toutes leurs actions par une cause efficace et antécédente; en réalité, on ne voit se dérouler que ce qui était couvert et enveloppé (1). » S'il n'y avait entre les perceptions, les actions de l'âme et les mouvements du corps qu'une harmonie qui s'établirait au moment même où se produisent les volontés de l'âme, on pourrait encore peut-être préserver le libre arbitre. Les volitions actuelles de l'âme pourraient être indépendantes des volitions et des perceptions passées. Mais telle n'est pas la pensée de Leibnitz. Le présent résulte du passé et est gros de l'avenir. « La notion individuelle de chaque personne renferme, une fois pour toutes, ce qui lui arrivera à jamais (2). » Tout se tient, tout est lié, rien ne commence absolument. Un état entièrement nouveau, un commencement absolu serait une véritable création, un miracle inintelligible. On ne pourrait en effet en rendre raison. Et de plus, à cause de l'harmonie qui unit le monde des corps au monde des âmes, tout

(1) Videri possit..... libertatem nonnisi quamdam illusionem esse, cum anima et corpus per causam efficacem et antecedentem ad omnes suas cogitationes disponantur, tantumque revera evolvatur, quod erat tectum et involutum. — *Observat. ad recens. libr. de fidei et ration. consensu.* — Dutens, t. II, Ire part., p. 256.

(2) 3e *Lett. à Arnauld.* — *Lett. et opusc. inéd.*, éd. cit., p. 221.

commencement absolu dans les volitions de l'âme équivaudrait à une création de force dans les mouvements des corps. Or, « il est insoutenable que l'*âme* donne de la *force* au *corps;* car alors tout l'univers recevrait une nouvelle force » (1). Mais c'est une des découvertes les plus importantes de Leibnitz que la quantité de force ne varie pas dans l'univers. Rien ne se crée, rien ne se perd. L'âme ne peut donc produire en elle un seul mouvement ou une seule pensée qui ne soit un résultat de ses états antérieurs ou des puissances naturelles que Dieu lui a données en la créant.

Suit-il de là que Leibnitz ait véritablement refusé toute indépendance aux actes humains vis-à-vis de Dieu et que son système soumette l'homme à une détermination inflexible et tout extérieure? De ce que Dieu a prévu et même préordonné nos actions s'ensuit-il que notre liberté n'existe plus?

Leibnitz fait d'abord remarquer en maint endroit que Dieu peut très bien avoir prévu nos actions sans anéantir pour cela notre liberté. L'ambiguïté des futurs ne peut exister au regard de la science infinie de Dieu et Leibnitz se range à l'avis des stoïciens contre les doctrines logiques d'Aristote et d'Épicure (2), il ne s'ensuit pas cependant que nos actions futures soient nécessaires, car Dieu a pu prévoir les actions que nous voudrions librement réaliser. Pour que nous demeurions libres, il faut et il suffit que nous soyons exempts de nécessité et de contrainte. Or, notre intelligence nous montre qu'il nous a toujours été possible d'agir autrement que nous avons fait, nous ne sommes donc pas nécessités. Dieu, de plus, ne fait que prévoir d'avance nos décisions futures, il ne nous contraint donc pas et notre liberté reste sauve.

Mais, peut-on répondre, pour que nous soyons libres, ne faut-il pas que nous puissions vraiment faire le contraire de ce que nous faisons? Or, cela est-il possible avec l'optimisme leibnitzien? Dieu fixe et détermine d'avance tout ce qui doit arriver : de tous les mondes

(1) 5e *Écrit contre Clarke.* — Janet, t. II, p. 673.
(2) Erdmann, p. 554, *b.*

possibles, il n'en a choisi qu'un seul, l'actuel. Il n'impliquait pas contradiction sans doute qu'Adam ne péchât point et par conséquent il était possible qu'il ne le fît pas; mais Dieu, ayant comparé le monde dans lequel Adam n'aurait pas péché à celui dans lequel il devait pécher et ayant choisi le dernier parce qu'il était le meilleur, Adam était-il vraiment libre de ne pécher point? Avait-il vraiment une puissance réelle et effective de s'abstenir de pécher? Il semble bien que non.

Leibnitz n'admet cependant pas encore que l'optimisme détruise la liberté. Il soutient que la liberté est aussi un des éléments sur lesquels porte le choix divin, que Dieu prévoit ce que nous ferons librement dans telle circonstance déterminée, et c'est d'après cette prévision qu'il effectue le choix du meilleur. C'est ce que Leibnitz nous explique dans le songe de Théodore qui termine la *Théodicée.* Tous les événements que doit réaliser un homme sont une fois pour toutes prévus et déterminés; si Sextus avait choisi autre chose que ce qu'il a choisi, ce ne serait plus le même Sextus et le monde dont il ferait partie ne serait plus le même monde, d'autres événements auraient eu lieu et le monde tout entier eût été changé, mais dans la représentation idéale que Dieu se fait des choses, il a vu un Sextus « résolu d'obéir » à l'oracle et un autre Sextus « résolu de lui désobéir », dans les deux cas, la résolution de Sextus dépend de lui, c'est d'après la vue objective de ces deux Sextus que Dieu a choisi le monde dans lequel Sextus désobéira réellement, les actes du Sextus réalisé sont tous déterminés, tous prévisibles, tous résultants d'états antérieurs du monde et de Sextus, mais le Sextus idéal était libre, indépendant, son obéissance était aussi bien possible que sa désobéissance, Dieu n'a fait que décréter l'existence du monde dans lequel Sextus choisissait librement de désobéir. Sextus donc est responsable de sa faute et il mérite d'être puni pour sa mauvaise volonté. La nécessité qui domine tous nos actes est donc une inclination infaillible, une détermination immanquable, plutôt qu'une véritable nécessité; *astra inclinant non necessitant;* ou plutôt, si nous

conservons le nom de nécessité, nous devons dire que c'est une nécessité hypothétique, qui dépend d'une condition contingente elle-même, la libre, sage et raisonnable décision de la volonté divine, une nécessité morale, non une nécessité fatale, logique et géométrique, une heureuse nécessité et non une nécessité brute, puisqu'elle dépend de la volonté de Dieu qui ne se décide que par des raisons de sagesse et de bonté.

La liberté n'existe plus dans les décisions actuelles de l'arbitre humain, la seule chose qui demeure est la contingence. La liberté, l'égale possibilité des actes n'existe que dans la région idéale des essences; le monde réel est soumis à la domination du déterminisme. Ainsi se réconcilient pour Leibnitz les droits de la morale et les exigences de la pensée. Les doctrines luthériennes de la prédestination et du décret absolu où Leibnitz avait été élevé et qu'il avait profondément étudiées semblent lui avoir fourni les éléments de cette théorie qui prépare la solution que Kant donnera de la question. Ce qui rend la liberté humaine plus précaire encore dans le système de Leibnitz que dans celui de Kant, c'est que le Sextus libre n'est pas un Sextus nouménal et substantiel, qui peut à son gré déterminer une fois pour toutes son caractère, mais un Sextus possible, purement idéal, et qui même diffère dans son essence de tous les autres Sextus qui auraient pu agir autrement que lui, de sorte que l'indépendance de cette essence idéale n'est encore qu'une contingence et non une liberté. En réalité, chaque Sextus possible est déterminé *ad unum,* comme disaient les scolastiques, cette détermination idéale lui vient des autres éléments de son essence, et la détermination définitive lui viendra de la volonté de Dieu.

Il est donc vrai de dire que Leibnitz, voulant seulement rejeter la liberté d'indifférence, a fini par refuser à l'homme toute puissance effective sur ses déterminations; il ne semble même pas lui avoir conservé une puissance idéale dans le monde des possibles, mais avoir réduit la liberté à une possibilité abstraite, à une contingence, qui suffit peut-être à sauver la liberté de Dieu,

mais aux dépens du libre arbitre de l'homme. Il ne serait cependant pas juste de confondre les doctrines de Leibnitz avec celles de Hobbes et de Spinoza. Il a eu raison de soutenir que son système était intermédiaire entre celui des cartésiens et celui de Spinoza, mais il ne tient pas, comme il le souhaitait, le juste milieu, et lui-même a indiqué le côté où il penchait quand il a écrit : « Tout se fait dans le monde par une nécessité morale. »

CHAPITRE V

La Philosophie française au XVIIIe siècle

La métaphysique du XVIIe siècle est déterministe. — Les *Philosophes* du XVIIIe siècle sont matérialistes et fatalistes. — Diderot et Jacques le Fataliste. — Helvétius et les stoïciens. — La Mettrie et l'homme-machine — Condillac et la statue. — Partisans du libre arbitre. — L'abbé de Lignac. — Voltaire. — Rousseau. — Conséquences sociales du libre arbitre. — Rousseau précurseur de Kant.

Nous venons de voir le grand mouvement métaphysique provoqué par Descartes aboutir, d'un côté, à la nécessité brute de Spinoza, de l'autre, au déterminisme moral de Malebranche et de Leibnitz. Dieu persévère dans son être et conserve par conséquent dans le monde la même quantité de mouvement, avait dit Descartes, et Malebranche est de son avis; Spinoza élève cette maxime au plus haut degré d'abstraction et dit : Dieu persévère dans son être et par conséquent ce qui subsiste toujours constant dans le monde, c'est la même quantité d'être, la substance unique, éternelle, infinie; Leibnitz détermine avec plus de précision ce qui demeure toujours égal dans le monde, ce n'est ni l'être seul abstrait et vide, ni le mouvement seul, c'est la force, la force vive. Il déduit cette proposition de principes métaphysiques, en même temps qu'il la confirme par l'expérience (1). La pensée des trois philosophes diffère dans son expression et dans ses conséquences physiques, les conséquences psychologiques restent les mêmes. Si rien ne se crée, si rien ne se perd, ce qui est le fond commun des trois formules, rien de nouveau ne peut se produire, tous les mouvements actuels résultent des mouvements antérieurs, tous

(1) *Leibnitii opera*, éd. Dutens, t. III, p. 180. — *Ibid.*, p. 196. — *Ibid.*, p. 234.

les mouvements futurs sont déjà virtuellement contenus dans les mouvements actuels. Tout est donc fixé et déterminé, rien n'est libre. La doctrine de Descartes laissait encore subsister quelque indétermination dans la direction du mouvement; celle de Leibnitz n'en laisse plus subsister aucune, et celle de Spinoza est plus radicale encore. La métaphysique du XVII[e] siècle se présente donc comme hostile au libre arbitre.

La philosophie du XVIII[e] siècle lui sera-t-elle plus favorable?

Par réaction contre l'esprit chrétien, métaphysique et autoritaire du siècle précédent, ceux qui s'appelèrent eux-mêmes les Philosophes formèrent comme une société de libres-penseurs, matérialistes et athées. Dans un monde tout matériel, ce n'est plus le déterminisme qui règne, mais le fatalisme dans ce qu'il a de plus brut, de plus machinal et de plus « insupportable », comme eût dit Leibnitz. C'est ce fatalisme que soutiennent en particulier La Mettrie, Helvétius et Diderot.

Ce dernier s'empare des théories de Spinoza, en prenant seulement le soin d'appeler matière la substance universelle à laquelle Spinoza réservait le nom de Dieu. Diderot n'est pas moins résolument fataliste que Spinoza. Suivant la méthode ordinaire des Philosophes, il écrit un roman pour répandre et vulgariser cette doctrine. Voici comment son héros, Jacques le Fataliste, prouve que toutes les déterminations humaines sont nécessaires : « Quelle que soit la somme des éléments dont je suis composé, je suis un; or, une cause n'a qu'un effet; j'ai toujours été une cause une; je n'ai donc jamais eu qu'un effet à produire; ma durée n'est donc qu'une suite d'effets nécessaires (1). » Les prémisses supposées de ce raisonnement sont : Je suis composé d'éléments matériels dont tous mes états sont une résultante. Ces prémisses acceptées, la déduction est fort correcte, ainsi que les conséquences qu'en tire Diderot.

Si son maître objecte à Jacques : « Mais il me semble que je sens au dedans de moi-même que je suis libre,

(1) *Œuvres de Diderot*, éd. Brière, 22 vol. in-8; Paris, 1821, t. VI, p. 283.

comme je sens que je pense », Jacques répond : « Mon capitaine dirait : Oui, à présent que vous ne voulez rien; mais veuillez vous précipiter de votre cheval. — Eh bien! je me précipiterai. — Gaîment, sans répugnance, sans effort?... — Pas tout à fait; mais qu'importe, pourvu que je me précipite et que je me prouve que je suis libre? — Mon capitaine dirait : Quoi! vous ne voyez pas que sans ma contradiction il ne vous serait jamais venu en fantaisie de vous rompre le cou? C'est donc moi qui vous prends par le pied et qui vous jette hors de selle. Si votre chute prouve quelque chose, ce n'est donc pas que vous soyez libre, mais que vous êtes fou (1). »

Diderot voit d'ailleurs fort bien toutes les conséquences du fatalisme. La possibilité n'est qu'une apparence, il n'y a de réellement possible que ce qui doit arriver (2). Par suite, « la distinction d'un monde physique et d'un monde moral semblait à Jacques vide de sens... Il ne connaissait ni le nom de vice, ni le nom de vertu; il prétendait qu'on était heureusement ou malheureusement né. Quand il entendait prononcer les mots récompenses ou châtiments, il haussait les épaules. Selon lui, la récompense était l'encouragement des bons; le châtiment, l'effroi des méchants. Qu'est-ce autre chose, disait-il, s'il n'y a point de liberté et que notre destinée soit écrite là-haut? Il croyait qu'un homme s'acheminait aussi nécessairement à la gloire ou à l'ignominie, qu'une boule qui aurait la conscience d'elle-même suit la pente d'une montagne; et que, si l'enchaînement des causes et des effets qui forment la vie d'un homme depuis le premier instant de sa naissance jusqu'à son dernier soupir nous était connu, nous resterions convaincus qu'il n'a fait que ce qu'il était nécessaire de faire » (3). Et de peur que, comme Oldenburg en face des affirmations de Spinoza, quelque honnête homme ne vînt à craindre que tout le train ordinaire de la vie pratique fût bouleversé par ces maximes, Diderot ajoutait pour le rassurer : « Jacques se conduisait à peu près comme vous et moi (4). »

(1) *Ibid.*, p. 421.
(2) *Ibid.*, p. 38.
(3) *Ibid.*, p. 283.
(4) *Ibid.*

Avec moins de désinvolture dans la forme, Helvétius dit la même chose : « Toute croyance et même tout principe spéculatif n'a pour l'ordinaire aucune influence sur la conduite et la probité des hommes. Le dogme de la fatalité est le dogme presque général de l'Orient; c'était celui des stoïciens... Cependant, les stoïciens n'étaient pas moins vertueux que les philosophes des autres sectes; cependant, les princes turcs ne sont pas moins fidèles à leurs traités que les princes catholiques; cependant, le fataliste persan n'est pas moins honnête dans son commerce que le chrétien français ou portugais. La pureté des mœurs est donc indépendante de la pureté des dogmes (1). » Après avoir ainsi levé les objections pratiques que l'on peut opposer au fatalisme, Helvétius, par une tactique ordinaire aux philosophes, prête fort gratuitement aux stoïciens la démonstration suivante de cette doctrine : « Ce qu'on appelle liberté ou puissance de délibérer, n'est, disaient les stoïciens, dans l'homme qu'un sentiment de crainte ou d'espérance successivement éprouvé, lorsqu'il s'agit de prendre un parti du choix duquel dépend son bonheur ou son malheur. La délibération est donc en nous l'effet nécessaire de notre haine pour la douleur et de notre amour pour le plaisir (2)... Quiconque, disaient les stoïciens, se voudrait du mal sans motif, se jetterait dans le feu, dans l'eau ou par la fenêtre, passerait pour fou et le serait en effet, parce qu'en son état naturel l'homme cherche le plaisir et fuit la douleur; parce qu'en toutes ses actions il est nécessairement déterminé par le désir d'un bonheur apparent ou réel. L'homme n'est donc pas libre; sa volonté est donc aussi nécessairement l'effet de ses idées, par conséquent de ses sensations, que la douleur est l'effet d'un coup. D'ailleurs, ajoutaient les stoïciens, est-il un seul instant où la liberté de l'homme puisse être rapportée aux différentes opérations de son âme?

» Si, par exemple, la même chose ne peut au même instant être et n'être pas, il n'est donc pas possible :

(1) *De l'homme, de ses fac. intellect. et de son éducat.*, sect. VII, c. 1. — *Œuvres;* Londres, 1776, 4 vol. in-8, t. IV, p. 175.
(2) *Ibid.*

» Qu'au moment où l'âme agit, elle agisse autrement;

» Qu'au moment où elle choisit, elle choisisse autrement;

» Qu'au moment où elle délibère, elle délibère autrement;

» Qu'au moment où elle veut, elle veuille autrement.

» Or, si c'est ma volonté telle qu'elle est qui me fait délibérer; si c'est ma délibération telle qu'elle est qui me fait choisir; si c'est mon choix tel qu'il est qui me fait agir; si, lorsque j'ai délibéré, il n'était pas possible (vu l'amour que je me porte) que je ne voulusse pas délibérer, il est évident que la liberté n'existe ni dans la liberté actelle, ni dans le choix actuel, ni dans l'action actuelle, et qu'enfin la liberté ne se rapporte à nulle des opérations de l'âme.

» Il faudrait pour cet effet qu'une même chose, comme je l'ai déjà dit, pût au même instant être et n'être pas. Or, ajoutaient les stoïciens, voici la question que nous faisons aux philosophes : L'âme est-elle libre, si, quand elle veut, quand elle délibère, quand elle agit, elle n'est pas libre (1)? »

La Mettrie, qui fait profession du matérialisme le plus outré, soutient que l'homme n'est qu'une machine toute matérielle et fait remonter à Descartes la découverte de cette doctrine (2). Or, dans une machine tous les ressorts agissent selon leur forme et leur force. « Chacun a son tour; la machine poursuit le sien. On la monte, et elle joue son rôle jusqu'à tomber dans le trou. Elle se conforme à ses règles (3). » Il est donc, semble-t-il, bien inutile de demander si une telle machine possède la liberté. Toutes ses actions sont fatalement réglées. La Mettrie reconnaît cependant chez l'homme l'existence d'une volonté et il va même jusqu'à parler de liberté. Il ne se contredit pas pour cela. La volonté dont il parle (4) n'est que le désir, et une telle volonté ne doit pas se confondre, selon la remarque de l'auteur même, avec la

(1) *Ibid.*, note 2. — *Ibid.*, p. 220.
(2) *L'homme-machine.* — *Œuvr. philos.*, 2 vol. in-8; Berlin, 1774, t. I, p. 347.
(3) *Épître à Mlle A... C...* — *Ibid.*, t. II, p. 171.
(4) *Tr. de l'âme,* c. XII, 4. — *Ibid.*, t. I, p. 126.

liberté, « car on peut être agréablement, et en conséquence volontairement affecté par une sensation, sans être maître de la rejeter, ou de la recevoir » (1). Ainsi la volonté n'est qu'une « affection de l'âme sensitive »; au contraire la liberté appartient « aux facultés intellectuelles, à l'âme raisonnable », et on doit la définir « la faculté d'examiner attentivement, pour découvrir des vérités, ou de délibérer pour nous déterminer avec raison à agir ou à ne pas agir » (2). La partie essentielle de cette liberté consiste dans l'attention qui nous fait voir clairement la nature et les conséquences de l'action que nous nous proposons de faire. Nous sommes d'autant plus libres que nous sommes plus intelligents et plus attentifs, et cette attention existe lorsque prédomine nettement sur toutes les autres la sensation qui est réellement la plus importante. Or, cela arrive quand la machine est bien disposée et n'arrive pas quand la machine est au contraire mal agencée. Sans doute il y a une « activité co-essentielle à la matière », une « force motrice » dans l'âme, mais cette force motrice, cette activité n'a aucune indétermination et est régie par les lois immuables de la matière (3).

Condillac, plus psychologue, est moins absolu que les philosophes que nous venons de mentionner. Mais son hypothèse même le forçait de refuser à sa statue le libre arbitre véritable. Tant que la statue n'a qu'une impression ou qu'une idée, selon lui, elle n'est pas libre; elle le devient au contraire, quand les idées de plusieurs actions se présentent à elle. La statue a alors « tout ce qu'il faut pour examiner si elle se portera à ce qu'elle désirait d'abord, ou si elle ne s'y portera pas, si elle le voudra, ou si elle ne le voudra pas. Elle est libre » (4). La liberté

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, c. XIII, 2. — *Ibid.*, p. 145.
(3) C'est ce qui résulte évidemment des doctrines de La Mettrie. Il faut cependant remarquer que dans le *Traité de l'âme, loc. cit.*, p. 147, il fait profession de scepticisme sur cette question : « L'âme a-t-elle une force par laquelle elle peut se fixer et s'assujettir elle-même à l'objet de ses recherches, ou les motifs qui la prédéterminent suffisent-ils pour fixer et soutenir son attention ? »
(4) *Dissertation sur la Liberté*, 15. — Œuvr. compl. de Condillac; Paris, 1803, 34 vol. in-12, t. IV, p. 430.

réside dans le choix entre deux actions; la délibération prépare le choix et le rend libre en mettant la statue à même de ne pas suivre l'impression immédiate des objets. Mais, comme devait nous le faire prévoir la nature toute passive de la statue, cette délibération se passe en elle sans qu'elle y prenne part; elle n'a aucune force propre qui fixe son choix, et ce choix dépend en dernière analyse des impressions des objets. « La liberté consiste donc dans des déterminations, qui, en supposant que nous dépendons toujours par quelque endroit de l'action des objets, sont une suite de délibérations que nous avons faites, ou que nous avons eu le pouvoir de faire (1). »

Il y eut cependant chez nous, au XVIIIe siècle, des partisans du libre arbitre, d'abord beaucoup de théologiens, puis des auteurs classiques qui maintenaient dans les universités et certains collèges les traditions affaiblies de la scolastique; on peut y joindre un certain nombre de cartésiens, par exemple, l'abbé de Lignac, qui, dans son *Témoignage du sens intime,* livre intéressant et trop oublié, insiste sur ce que nous nous sentons libres et trouve dans ce fait la preuve que nous le sommes. Il réhabilite ainsi la preuve du sentiment vif interne si vivement critiquée par Spinoza et Leibnitz. Mais le libre arbitre n'a pas eu que ces défenseurs. Les deux esprits qui ont eu le plus d'influence sur le XVIIIe siècle ont tenu à honneur de soutenir la cause de la liberté de l'homme. Voltaire l'a défendue contre les attaques de Frédéric II, alors prince royal; J.-J. Rousseau a fait reposer sur l'existence de cette liberté tout le système de sa politique.

Voltaire prouve l'existence du libre arbitre par le témoignage de la conscience; c'est là sa principale, son unique preuve, et il s'attache à dissiper les difficultés que son royal correspondant tire de l'influence des motifs sur la volonté et de la prescience de Dieu. Les répliques de Voltaire ne sont pas d'ailleurs plus originales que les attaques de Frédéric. Voltaire triomphe surtout des fatalistes en montrant avec sa verve railleuse

(1) *Ibid.*, 18. — *Ibid.*, p. 432.

qu'à tout moment ils démentent eux-mêmes leur opinion par leur conduite. Il résume les arguments moraux dans cette apostrophe pressante : « Daignez, au nom de l'humanité, penser que nous avons quelque liberté; car si vous croyez que nous sommes de pures machines, que deviendra l'amitié dont vous faites vos délices? De quel prix seront les grandes actions que vous ferez? Quelle reconnaissance vous devra-t-on des soins que Votre Altesse Royale prendra de rendre les hommes plus heureux et meilleurs? Comment, enfin, regarderez-vous l'attachement qu'on a pour vous, les services qu'on vous rendra, le sang qu'on versera pour vous? Quoi! le plus généreux, le plus tendre, le plus sage des hommes verrait tout ce qu'on fait pour lui plaire du même œil dont on voit des roues de moulin tourner sur le courant de l'eau, et se briser à force de servir (1)! »

Les idées de Rousseau présentent plus d'originalité et les conséquences sociales et juridiques qu'il tire le premier de l'existence du libre arbitre, étaient bien loin de la pensée de Voltaire. Ce n'est pas seulement le mouvement de l'homme, c'est tous les mouvements de la nature que Rousseau ne peut expliquer sans avoir recours à une libre volonté: « Plus j'observe, dit-il, l'action et la réaction des forces de la nature, agissant les unes sur les autres, plus je trouve que, d'effets en effets, il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause; car supposer un progrès de causes à l'infini, c'est n'en point supposer du tout. En un mot, tout mouvement qui n'est pas produit par un autre ne peut venir que d'un acte spontané, volontaire; les corps inanimés n'agissent que par le mouvement, et il n'y a point de véritables actions sans volonté. Voilà mon premier principe. Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme et mon premier article de foi (2). » Il ajoute : « Nul être

(1) *Corresp. avec Frédéric*, lett. 39. — Malgré l'autorité de Bersot *(Philosophie de Voltaire)*, il paraît certain que Voltaire s'est converti sur le tard à la doctrine de la nécessité. — Voy. en particulier *le Philosophe ignorant*, c. XIII, et quelques autres opuscules.

(2) *Émile*, l. IV : Profession de foi du vicaire savoyard.

matériel n'est actif par lui-même, et moi je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat. J'ai un corps sur lequel les autres agissent et qui agit sur eux; cette action réciproque n'est pas douteuse, mais ma volonté est indépendante de mes sens; je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je n'ai fait que céder à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté, je demande à mon tour quelle est la cause qui détermine mon jugement : car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une; et si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugements, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable, ou dérivé de celui-là; il choisit le bon comme il a jugé le vrai : s'il juge faux, il choisit mal. Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? C'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement? C'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger; la cause déterminante est en lui-même. Passé cela, je n'entends plus rien.

» Sans doute, je ne suis pas libre de ne pas vouloir mon propre bien, je ne suis pas libre de vouloir mon mal; mais ma liberté consiste en cela même, que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel, sans que rien d'étranger à moi me détermine. S'ensuit-il que je ne sois pas mon maître parce que je ne suis pas le maître d'être un autre que moi (1)? »

Rousseau affirme le libre arbitre; en soumettant la volonté au jugement, il ne veut point la soumettre au déterminisme intellectuel, il croirait plutôt que le jugement est libre, comme le prétend une école contemporaine. Pour lui, ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, « c'est celui de nécessité » (2). La liberté est

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

le fond de tout, elle explique l'existence du monde, elle est la propriété essentielle de l'homme moral.

Nul n'a donc le droit de contraindre ou de limiter cette liberté sans qu'elle ait accepté cette contrainte ou cette limite. Nul n'a donc le droit de lui imposer des lois si elle-même ne les a pas acceptées. Toute association d'hommes, toute société politique dont la base n'a pas été un contrat librement consenti, s'est formée en dehors de l'intervention de la liberté, elle est nulle de plein droit. Le pouvoir a donc sa source dans la liberté de ceux qui l'acceptent, le peuple est souverain et sa souveraineté est inaliénable comme sa liberté même. Tels sont les principes politiques de Rousseau que la Révolution française s'efforça de mettre en pratique.

Telles sont aussi les idées fondamentales de Kant. On ne sait pas assez de combien de suggestions fécondes Kant est redevable à notre Rousseau. Sans entrer dans le détail de ce qui n'est pas de notre sujet, il est bien évident ici que la liberté, telle que la comprend Rousseau, inaliénable, inamissible, fondatrice de la loi, est la même que Kant appellera plus tard autonome et sur laquelle il fondera sa morale. Rousseau est le promoteur éloquent de la Révolution française, Kant en est en réalité le théoricien le plus profond et le plus hardi.

CHAPITRE VI

Kant

Kant est-il partisan du libre arbitre? — La *Critique de la Raison pure*. — Les phénomènes. — Le temps forme de la sensibilité. — La synthèse de la succession s'opère par la représentation de la causalité. — La loi de causalité conduit à se représenter tous les événements comme déterminés. — Loi contraire de la raison. — La causalité inconditionnée ou la liberté. — Antinomie de la raison pure. — Comment se décider? — Lutte de l'intérêt pratique et de l'intérêt spéculatif. — La liberté existe; elle ne peut être qu'intemporelle. — Différence d'une telle liberté avec le libre arbitre pratique. — La raison pure laisse sans solution la question de l'existence de la liberté. — Seule la raison pratique nous donne cette solution. — L'impératif catégorique. — Autonomie de la volonté. — Postulat de la liberté. — Obligation de croire à la liberté. — Nature de la liberté. — Conséquences du kantisme. — Kant est de tous les philosophes celui qui a eu l'idée la plus nette de la liberté. — Opposition de la morale et de la science.

On sait que Kant fait de la liberté la condition essentielle de la moralité. Tu dois, donc tu peux, répète-t-on après lui. Beaucoup s'imaginent, après cela, que Kant a proclamé bien haut l'existence du libre arbitre, et seraient fort étonnés d'apprendre que, en un sens, Kant n'est pas moins déterministe que Chrysippe ou que Leibnitz. C'est ce qu'il nous faut montrer en remontant pour cela aux principes mêmes de la philosophie de Kant.

Des pensées apparaissent à notre conscience; que sont ces pensées? Des phénomènes. Ces phénomènes ont une matière et une forme. La matière des phénomènes, c'est ce qui les fait divers; leur forme, c'est ce qui fait qu'ils se ressemblent tous. Par exemple, j'ai tour à tour la pensée d'un livre, d'un cahier, d'un encrier; livre, cahier, encrier, voilà des phénomènes : le livre ne ressemble pas au cahier, ni celui-ci à l'encrier, mais tous ces objets m'apparaissent dans l'espace, l'espace est la forme de ces phénomènes; le reste, ce qui les diversifie, est leur matière. De même, j'éprouve un plaisir, puis une douleur; ces phénomènes diffèrent l'un de l'autre quant à leur

essence, et cependant tous les deux m'apparaissent dans le temps [1]. « L'espace est donc la forme des phénomènes du sens extérieur [2]..., le temps est la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-même et de notre état intérieur [3]. » A ce point de vue, le temps est la forme de tous les phénomènes, car les phénomènes n'existent comme phénomènes qu'à la condition d'être représentés dans une conscience; il est donc « la condition formelle *à priori* de tous les phénomènes en général » [4]. Nous ne pouvons nous représenter aucun phénomène en dehors du temps; tous les objets de notre pensée sont donc soumis au temps et à ses lois.

Or, pour former une connaissance, la nature de notre entendement exige que nous unissions les unes aux autres plusieurs représentations différentes pour en saisir ensuite la diversité, c'est ce que Kant appelle opérer une synthèse [5]. « La synthèse est en général l'œuvre pure et simple de l'imagination, fonction aveugle de l'âme, mais indispensable, puisque sans elle nous n'aurions aucune connaissance de quoi que ce soit [6]. » Cette sorte d'imagination Kant l'appelle *productive,* pour la distinguer de celle que reconnaissent ordinairement les psychologues et qui n'est que *reproductive* [7]. Cette imagination permet à l'entendement de former des concepts. Ces concepts, pour être élevés à un très haut degré d'abstraction, ont encore besoin d'être unis par une synthèse de l'imagination. La représentation de cette nouvelle synthèse est ce que Kant appelle le schème [8].

De tous les objets de nos pensées, de tous les phénomènes successifs, sous l'influence de l'imagination, nous devons donc former une succession continue, la diversité de la succession doit être soumise à la synthèse de l'imagination pour que nous puissions la penser; or,

(1) *Critiq. de la Rais. pure*, n° 36, trad. Tissot, t. I, p. 60.
(2) *Ibid.*, n° 50, *ibid.*, p. 67.
(3) *Ibid.*, n° 61, *ibid.*, p. 73.
(4) *Ibid.*, n° 62, *ibid.*, p. 74.
(5) *Ibid.*, n° 112, *ibid.*, p. 118.
(6) *Ibid.*, n° 113, *ibid.*, p. 119.
(7) *Ibid.*, n° 166, *ibid.*, p. 14.
(8) *Ibid.*, nos 192-198, *ibid.*, p. 180-185.

cette synthèse s'opère par la causalité. Tous les phénomènes se succèdent et s'unissent selon les lois de la cause et de l'effet (1); rien sans cause, tout phénomène est déterminé par les phénomènes antécédents. Tel est le schème qui nous permet d'unir et de connaître les divers phénomènes successifs (2). Nous sommes donc obligés, en vertu des lois mêmes de notre entendement, de concevoir tous les phénomènes comme ne formant qu'un seul univers, comme liés les uns aux autres par les liens de la causalité. « L'expérience elle-même n'est possible que par la représentation de l'union nécessaire des perceptions (3). »

Cette loi de causalité est regardée par Kant comme le critérium même de la nécessité (4). « Tout ce qui arrive est déterminé *à priori* dans le phénomène par sa cause. » Les effets sont donc nécessaires, lorsque la cause est donnée, mais aucun phénomène n'arrive sans cause, par conséquent ils sont tous déterminés, tout est nécessaire, rien n'est libre. La conséquence rigoureuse de cette rigoureuse doctrine est que le champ de la possibilité ne peut être plus grand que celui de la réalité. Puisque en effet aucune expérience n'est possible en dehors des lois de notre esprit et que les lois nécessaires de notre esprit appliquées à la matière de la connaissance n'ont produit que ce que nous connaissons, il s'ensuit bien que rien autre chose n'est possible, à moins que les lois de notre esprit n'aient formé une connaissance sans s'appliquer à aucune matière. Mais ceci est totalement impossible « puisque rien, absolument rien, dit Kant avec insistance, ne peut être pensé sans matière » (5).

Cela ne veut pas dire pourtant qu'en dehors des choses que nous nous représentons, ou des phénomènes, il n'y ait rien de possible. Le possible absolu ne peut être déterminé ni par conséquent représenté, mais « nous pouvons croire à l'existence de choses qui ne sont pas

(1) *Ibid.*, nº 274 et suiv., *ibid.*, p. 229.
(2) *Ibid.*, nº 203, *ibid.*, p. 186.
(3) *Ibid.*, nº 256, *ibid.*, p. 217.
(4) *Ibid.*, nº 331, *ibid.*, p. 271.
(5) *Ibid.*, nº 332, *ibid.*, p. 273.

les objets de notre intuition sensible » (1). Ces choses sont des noumènes et sont conçues sous une forme négative plutôt que sous une forme positive. Si on voulait les concevoir sous une forme positive, on tenterait l'impossible, car on voudrait se les représenter sous une forme purement intellectuelle. Or, dans notre constitution intellectuelle, il nous est impossible de rien nous représenter sans quelque mélange de sensation. « La distinction des objets en *phénomènes* et en *noumènes,* en monde sensible et en monde intellectuel, ne peut recevoir un *sens positif,*... car on ne peut assigner aucun objet aux noumènes, qui, par conséquent, ne sauraient avoir une valeur objective... Néanmoins, le concept d'un noumène... est non seulement admissible, mais, comme concept qui limite la sensibilité, il est de plus indispensable (2). » Non seulement donc nous pouvons, mais nous devons même « *penser* les noumènes comme existant en soi, bien qu'il ne nous soit jamais donné de les connaître ainsi. Si en effet cette pensée nous était interdite, il s'ensuivrait cette absurdité : qu'il y a des phénomènes, des apparences et rien cependant qui apparaisse » (3). Toutefois, ces noumènes n'ont encore aux yeux de la raison pure aucune valeur objective, puisqu'ils ne peuvent être conçus comme ayant un contenu positif; leur existence, la possibilité même de cette existence n'est qu'une hypothèse, ils sont *problématiques,* ainsi que s'exprime Kant (4).

La raison, de plus, n'est pas satisfaite par le conditionné, elle remonte toujours de conditionné en conditionné jusqu'à un inconditionnel, et on peut vraiment dire que « le principe propre de la raison en général (dans l'usage logique) est de trouver à l'origine de la connaissance conditionnée de l'entendement l'absolu, au moyen duquel son unité est accomplie » (5). La raison recherche en effet partout l'unité, sa fonction propre est

(1) *Ibid.*, n° 351, *ibid.*, p. 293.
(2) *Ibid.*, n° 355, *ibid.*, p. 296.
(3) *Ibid.*, *Préface de la 2e édit.*, *ibid.*, p. 18.
(4) *Ibid.*, n° 354, *ibid.*, p. 296.
(5) *Ibid.*, n° 410, *ibid.*, t. II, p. 13.

de la produire partout; or, la totalité des événements conditionnés ne peut être pensée comme une que dans l'unité de la condition inconditionnée (1). Ainsi la représentation de tous les phénomènes dans l'unité d'une cause absolue, indépendante de toute condition, est un résultat nécessaire de l'activité de la raison. « Alors la condition de ce qui arrive est appelée cause, et la causalité inconditionnée de la cause dans le phénomène, liberté (2). » Ainsi nous voilà forcés de concevoir, en vertu des lois mêmes de notre esprit, d'abord une nécessité absolue dans la liaison des phénomènes selon la loi de causalité, et ensuite une liberté absolue, indépendante de la causalité. Nous sommes alors amenés à formuler deux propositions contradictoires, une thèse, dans laquelle nous affirmons la liberté, une antithèse, dans laquelle nous affirmons la nécessité, nous sommes en présence d'une des antinomies de la raison pure (3). Tandis que d'un côté nous sommes conduits à concevoir une liberté, « c'est-à-dire une faculté de commencer absolument un état, par conséquent une série en vertu d'une spontanéité absolue, » nous sommes de l'autre forcés de ne concevoir les phénomènes que comme invinciblement liés les uns aux autres en vertu de la loi de causalité. Et dans notre conception de la causalité libre se trouve contenue une conséquence importante, « c'est qu'il nous est aussi permis maintenant de faire commencer spontanément différentes séries au milieu du cours du monde, et d'attribuer à leurs substances une faculté d'agir librement... Si présentement, par exemple, je suis parfaitement libre de me lever de mon siège, et que, sous l'influence de causes physiques nécessairement déterminantes, je me lève en effet, dans cet événement commence une série absolument nouvelle avec toutes ses conséquences à l'infini » (4). Telle est en effet la conception que se fait Kant du libre arbitre; il peut commencer des séries dont le point de départ est en lui seul, il

(1) *Ibid.*, n° 426, *ibid.*, p. 25.
(2) *Ibid.*, n° 499, *ibid.*, p. 79.
(3) *Ibid.*, n°s 530-539, *ibid.*, p. 95-100.
(4) *Ibid.*, n° 536, *ibid.*, p. 99.

possède un pouvoir absolu et vraiment divin. Aussi la science s'oppose-t-elle à une telle conception. « C'en serait fait alors de l'enchaînement des phénomènes qui se déterminent les uns les autres nécessairement suivant des lois universelles, enchaînement que nous appelons nature; et avec lui disparaîtrait en très grande partie la marque de la vérité empirique, qui distingue la veille du sommeil. Car avec cette faculté de liberté qui n'est soumise à aucune loi, la nature est à peine concevable; ses lois, en effet, éprouveraient sans cesse du changement par l'influence du libre arbitre, et le jeu des phénomènes, qui serait uniforme et régulier d'après la nature seule, se trouverait par là troublé et sans enchaînement (1). » Les déterministes les plus résolus n'ont jamais rien dit de plus fort.

Kant reconnaît donc avec Leibnitz que le libre arbitre n'est nullement un objet d'expérience (2); Leibnitz avait montré qu'en fait il n'est point aperçu par l'expérience, Kant démontre qu'il ne peut point l'être. Avec Leibnitz encore Kant reconnaît qu'un libre arbitre absolu ruinerait toute science de la nature puisqu'il y aurait alors dans le monde des séries absolument nouvelles d'événements dont on ne pourrait rendre raison, que tous les événements se succéderaient dans le temps avec une continuité trompeuse, sans qu'il y eût cependant entre eux un véritable nexus effectif. Il y a donc un conflit entre les affirmations de la raison. D'un côté, la liberté; de l'autre, la causalité; il faut choisir. Mais comment le pourrions-nous? Si nous n'avons aucun intérêt général à nous décider, nous demeurerons indifférents et par conséquent sceptiques (3), croyant tantôt à la liberté, tantôt à la causalité, selon le besoin ou l'intérêt du moment. Mais il n'en est pas ainsi, il y a des motifs qui nous poussent à croire à la liberté, il y en a d'autres qui nous poussent à croire à la causalité. En faveur de la liberté plaide un intérêt très puissant, l'intérêt pratique. Il n'est presque pas d'action dans notre vie qui ne

(1) *Ibid.*, n° 539, *ibid.*, p. 100.
(2) *Ibid.* Introduction n° 8, *ibid.*, t. I, p. 37.
(3) *Ibid.*, n° 570.

suppose la croyance à la liberté, cette croyance est en particulier « la pierre angulaire de la religion et de la morale » (1). Cette croyance a de plus pour elle un intérêt spéculatif, puisqu'elle seule termine la série des questions que l'on peut poser sur la production d'un événement. Le sens commun enfin croit plutôt à la liberté qu'à la liaison nécessaire des choses selon la loi de causalité. « Mais cette liaison nécessaire a pour elle un grand avantage spéculatif, elle seule permet la science; en dehors d'elle on ne peut véritablement plus fonder aucune science de la nature (2). »

Il semble donc que la raison humaine se contredise elle-même en nous forçant de croire à la fois et à la liberté et à la causalité nécessaire. Il n'en est rien cependant. Ce qui lève la contradiction, c'est la distinction que nous avons déjà faite entre les phénomènes et les noumènes. Dans le monde de l'expérience et des sens, tous les phénomènes sont liés les uns aux autres par une causalité invincible; dans le monde idéal des noumènes, la liberté peut exister. L'antinomie est donc levée parce qu'elle est réduite à une apparence de combat (3). Ainsi est possible la liberté, ou « faculté de commencer par soi-même un état » (4). Cette liberté dans l'homme est un libre arbitre, « *arbitrium liberum,* parce que la sensibilité ne rend pas une action nécessaire, mais qu'il y a dans l'homme une faculté de se déterminer par soi-même, indépendamment de la coaction par des motifs sensibles » (5).

Maintenant, à quelle condition cette liberté, ce libre arbitre pourrait-il exister? A la condition de demeurer purement intelligible, de ne jamais devenir phénomène, de ne jamais troubler dans le monde empirique la loi de causalité. Pour que l'homme soit libre, il faut qu'on puisse le considérer comme la cause déterminante de ses actes. Or, il suffit pour cela qu'il ait librement posé

(1) *Ibid.*, n° 558, *ibid.*, p. 110.
(2) *Ibid.*, n° 557-564, *ibid.*, p. 109-114.
(3) *Ibid.*, n° 606, *ibid.*, p. 142.
(4) *Ibid.*, n° 640, *ibid.*, p. 164.
(5) *Ibid.*, n° 641, *ibid.*, p. 165.

lui-même la formule selon laquelle ses actes se dérouleront dans le temps. Ces actes sont des phénomènes soumis comme tels à la loi du temps et par conséquent à la loi de causalité, il faut donc qu'ils se déterminent les uns les autres; mais, en dehors du temps, la liberté intelligible a pu poser librement la loi même selon laquelle les phénomènes se succèdent, ce que Kant appelle son *caractère*. Ainsi l'homme serait double, il y aurait un *homo noumenon* et un *homo phœnomenon ;* l'*homo noumenon* poserait librement son caractère intelligible; ce caractère intelligible, formule intemporelle des phénomènes qui doivent se dérouler dans le temps, donnerait naissance à un caractère sensible, à l'*homo phœnomenon,* dans lequel tous les phénomènes se dérouleraient selon des lois fixes mais qui auraient été librement posées par l'*homo noumenon.* En dehors du temps, l'homme aurait librement posé la totalité de ses actes futurs, les conséquences de cette libre position se dérouleraient maintenant dans le temps avec les apparences de la nécessité. Étant donné le caractère d'un homme on pourrait prévoir certainement toutes ses actions, mais ces actions n'en seraient pas moins libres puisqu'elles auraient été librement posées. Pour que la monade leibnitzienne soit libre, il suffit qu'elle ait librement posé elle-même la loi selon laquelle ses appétitions et ses perceptions se succéderont infailliblement dans le temps (1).

Ainsi la liberté peut être conçue, mais à la condition seulement qu'elle soit intelligible, qu'elle appartienne au monde intemporel des noumènes; « la nature de la causalité par liberté n'implique pas alors une contradiction » (2). Cette liberté est très différente du libre arbitre pratique. Celui-ci est « l'arbitre qui peut être déterminé indépendamment de mobiles sensibles, par conséquent par des causes motrices qui ne peuvent être représentées que par la raison » (3). Or, nous savons par l'expérience que nous préférons souvent les motifs

(1) *Ibid.*, n° 645 et suiv., *ibid.*, p. 169 et suiv.
(2) *Ibid.*, n° 666, *ibid.*, p. 186.
(3) *Ibid.*, n° 947, *ibid.*, p. 389.

qui nous sont inspirés par la raison aux mobiles que fait naître en nous la sensibilité, nous avons donc le pouvoir de surmonter les impulsions sensibles; l'expérience suffit donc à nous assurer de l'existence de ce libre arbitre. Mais celui-ci n'est pas le vrai; il échappe sans doute au déterminisme des impulsions sensibles, mais pour céder à son tour au déterminisme des motifs de la raison. Le vrai libre arbitre au contraire est absolu, indépendant, ne relève que de lui-même, est à lui seul son maître et sa loi. Mais un libre arbitre de cette nature existe-t-il en réalité? La raison pure nous a montré, non pas même qu'il était possible en effet, mais simplement que nous pouvions le concevoir, nous devons maintenant nous demander s'il est réellement possible et existant, ou, pour parler le langage de Kant, s'il a une existence objective.

La *Critique de la Raison pure* est muette sur ce point. Elle nous fait découvrir des noumènes et nous démontre la possibilité de leur conception. Mais elle ne va pas plus loin. Nous ne savons d'eux ni s'ils sont, ni ce qu'ils sont. La métaphysique a prétendu démontrer leur existence et déterminer leurs attributs, elle s'est acharnée à une tâche impossible. « La colombe légère, lorsqu'elle fend d'un vol rapide et libre l'air dont elle sent la résistance, pourrait croire qu'elle volerait mieux encore dans le vide (1). » Semblable à cette colombe, la métaphysique a voulu s'élancer au-dessus de l'atmosphère de l'expérience, indispensable à la science humaine, et elle s'est perdue dans le vide. La *Critique* démontre que nous n'atteignons que nos pensées et point du tout les objets de ces pensées. Nier l'existence des noumènes, c'est faire œuvre de dogmatisme; affirmer cette existence, c'est encore faire œuvre de dogmatisme. La raison pure ne nous permet ni l'un ni l'autre. Elle n'a pas un intérêt assez grand pour décider notre affirmation ou notre négation. Seule la raison pratique, comme le fait déjà pressentir Kant dans la dernière partie de la *Critique de la Raison pure,* peut nous présenter un intérêt assez

(1) *Ibid.*, Introduction n° 10, *ibid.*, t. I, p. 39.

puissant pour nous décider à croire à l'existence objective des noumènes.

Que nous enseigne donc la raison pratique? Elle nous fait découvrir d'abord dans nos cœurs une loi qui remplit l'âme d'une admiration et d'un respect semblables à ceux qu'inspire la vue du ciel étoilé au-dessus de nos têtes, cette loi est la loi morale, le devoir. Le devoir se présente à nous sous la forme d'un impératif catégorique, c'est-à-dire d'un commandement qui n'admet ni restriction, ni condition. « L'impératif catégorique est la nécessité de faire une action par respect pour la loi (1). » Or, pour obéir à la loi par respect pour la loi, il faut évidemment se représenter la loi, et c'est « ce que seul assurément peut faire un être raisonnable » (2). Les êtres raisonnables sont donc les seuls qui puissent agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes, ou, ce qui est la même chose, ils sont les seuls qui aient une volonté (3). Le devoir exige donc, pour être accompli, l'existence d'une volonté.

Quelle est la nature de cette volonté? Elle agit d'après un principe, c'est-à-dire d'après un but, car le principe de l'action de la volonté est, nous l'avons dit, une représentation de la raison et une telle représentation est un but. Or, le but de la volonté doit être une fin en soi, absolue, universelle, pour que cette fin puisse être adoptée comme but par toutes les volontés raisonnables. Quels sont maintenant les êtres qui peuvent être regardés comme des fins en soi? Ce sont les êtres raisonnables. « Les êtres raisonnables sont des fins objectives, c'est-à-dire des choses dont l'existence est par elle-même une fin, et une fin qu'on ne peut subordonner à aucune autre, par rapport à laquelle elle ne serait qu'un moyen. Autrement, rien n'aurait une valeur absolue (4). » Le principe de l'action de la volonté est donc la volonté même. Mais le principe de l'action de la volonté se confond avec l'impératif catégorique, il s'ensuit donc

(1) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Barni, p. 24.
(2) *Ibid.*, p. 25.
(3) *Ibid.*, p. 44, 68.
(4) *Ibid.*, p. 70.

que « la volonté ne doit pas être considérée simplement comme soumise à une loi, mais comme se donnant à elle-même la loi à laquelle elle est soumise, et comme n'y étant soumise qu'à ce titre même (à ce titre qu'elle peut s'en regarder elle-même comme l'auteur) » (1).

En d'autres termes et plus simplement, le devoir est conçu comme le principe d'action qui doit s'imposer à toutes les volontés, il doit donc être inconditionnel, absolu, et par conséquent son accomplissement doit être considéré comme un but absolu; comme s'exprime Kant, il est une fin en soi. Mais il n'y a pas de loi sans législateur. La loi absolue du devoir doit avoir un législateur. Ce législateur doit évidemment posséder le caractère le plus saillant de son œuvre, il doit être une fin en soi. Or, nous connaissons des êtres qui ne nous paraissent pas devoir être traités comme des moyens, que nous nous sentons obligés de traiter toujours comme des fins, ces êtres sont les personnes morales, les hommes. Les personnes sont donc des fins en soi, et comme telles doivent être le principe du devoir. Mais ce qui leur donne leur qualité de personnes et en fait des fins en soi est précisément la volonté à laquelle le devoir s'impose. La volonté pose donc le devoir et se l'impose en même temps. C'est la théorie célèbre de l'autonomie de la volonté. La volonté est autonome, c'est-à-dire qu'elle obéit à la loi qu'elle a elle-même posée.

Mais pour que la volonté puisse être véritablement autonome, il faut évidemment qu'elle ne dépende que d'elle-même, autrement elle ne poserait la loi qu'en apparence, en réalité cette loi dépendrait de l'être dont la volonté serait sujette, ce serait cet être qui seul serait absolu, qui seul serait une fin en soi. La volonté humaine est donc libre, c'est-à-dire qu'elle est une causalité qui peut agir indépendamment de toute cause *déterminante* étrangère. C'est là la définition que nous avait déjà fournie la *Critique de la Raison pure;* cette définition ne fait que nier la détermination de la liberté, elle est purement négative, elle nous dit ce que la liberté ne

(1) *Ibid.*, p. 74.

subit pas, elle ne nous dit pas ce qu'elle produit. La raison pratique comble cette lacune, elle nous montre dans l'autonomie de la volonté, dans la production de la loi du devoir la fécondité de la liberté (1).

Revenons maintenant sur nos pas. Le devoir existe, il a une existence réelle, objective, dont on peut douter à la rigueur, mais dont il n'est pas permis de douter. Mettre en doute le devoir, c'est déjà méconnaître le devoir. Nous sommes obligés, moralement obligés de croire au devoir et à tout ce qui le rend possible (2). Or, la liberté, le libre arbitre est nécessaire pour fonder le devoir d'abord, pour le réaliser ensuite; le libre arbitre existe donc, il est un postulat de la raison pratique, le premier et le plus important, à vrai dire, le seul essentiel. Quand l'âme ne serait pas immortelle, quand Dieu même n'existerait pas, le devoir n'en existerait pas moins; au contraire, si la liberté n'existait pas, la volonté ne pourrait plus être autonome, et le devoir n'existerait plus faute de législateur. La *Critique de la Raison pure* nous montrait simplement que le concept de la liberté n'était pas contradictoire, mais elle laissait dans le doute non seulement l'existence de la liberté, mais la possibilité même de cette existence. Elle montrait simplement qu'il était impossible de démontrer son impossibilité. La *Critique de la Raison pratique* nous pousse plus loin; elle a besoin de la liberté pour fonder le devoir, elle la proclame réelle, et possible par cela même qu'elle est réelle (3). La raison pratique prime la raison pure (4). La raison pure avait démontré déjà que l'expérience ne pouvait nous donner que des séries de phénomènes entièrement déterminés. Aussi n'est-ce pas par l'expérience que nous découvrons l'existence de la liberté, c'est par une déduction *à priori*.

Il n'y a donc là aucune contradiction avec la *Critique de la Raison pure*. La philosophie de Kant n'est pas aussi coupée en deux qu'on a bien voulu le répéter. La seule liberté qu'affirme Kant est cette liberté intelligible qu'il a

(1) *Ibid.*, p. 98.
(2) *Critiq. de la Rais. prat.*, trad. Barni, p. 363.
(3) *Ibid.*, p. 132, 133.
(4) *Ibid.*, p. 208, 325.

démontrée n'être point contradictoire dans la *Critique de la Raison pure*. Tout ce que nous avons dit de cette liberté, il l'affirme maintenant d'une façon assurée. Ce qui n'était qu'un problème devient une croyance certaine. L'homme pose lui-même librement hors du temps son caractère et par conséquent toutes ses actions, ce qui suffit à expliquer la responsabilité, le repentir, phénomènes inexplicables dans le pur déterminisme.

Ainsi, Kant ne se contente plus de poser, comme Leibnitz, des possibilités idéales et intemporelles parmi lesquelles Dieu choisit selon la loi du meilleur, il transporte la substance réelle hors du temps; le noumène, bien que purement intelligible, est plus qu'un possible, il est une réalité, et il est libre de poser son caractère. Leibnitz ne sauvait que la contingence, Kant conserve la liberté. Mais elle ne sort pas du monde intelligible et ne peut troubler l'ordre invariable du monde sensible. Les actions humaines se déroulent dans le temps et se soumettent à la loi de la causalité. « On peut donc accorder, dit Kant, que, s'il nous était possible de pénétrer l'âme d'un homme, telle qu'elle se révèle par des actes aussi bien internes qu'externes, assez profondément pour connaître tous les mobiles, même les plus légers, qui peuvent la déterminer, et de tenir compte en même temps de toutes les circonstances extérieures qui peuvent agir sur elle, nous pourrions calculer la conduite de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil, tout en continuant de le déclarer libre (1). »

On le voit, Kant ne réclame avec force l'existence du libre arbitre, que pour le reléguer aussitôt hors de notre monde, dans un autre, qu'il appelle intelligible. Il n'est donc pas étonnant que la doctrine de Kant se trouve à l'origine des philosophies panthéistes de l'Allemagne, si résolument déterministes (2). Pour se mettre d'accord avec Kant, elles n'ont eu qu'à unifier toutes les volontés en une seule qui pose un seul caractère, une seule

(1) *Critiq. de la Rais. prat.*, trad. Barni, p. 289.

(2) On trouvera une bonne exposition des doctrines de Fichte, Schelling et Hegel sur la liberté, dans la thèse de M. Desdouits : *De la Liberté et des lois de la nature*, c. III, IV, V., in-8; Thorin, 1868.

formule de l'univers; le caractère particulier de chaque homme n'a plus été alors qu'une formule particulière qui sort de la formule première, comme les actions humaines sortaient les unes après les autres du caractère intelligible dans la théorie de Kant. On n'a plus eu qu'à supprimer ensuite la volonté première et absolue pour aboutir au déterminisme monistique de l'Allemagne contemporaine, à la croyance à une loi unique d'après laquelle se succèdent nécessairement en une substance unique et matérielle tous les événements du monde. Un petit nombre seulement de philosophes, parmi lesquels on doit ranger Schopenhauer (1), s'arrêteront à la position de Kant et nieront avec lui résolument la liberté dans le monde de l'expérience pour affirmer son existence dans un monde transcendantal.

On ne peut nier cependant que Kant n'ait fait faire un grand pas à la question qui nous occupe. Le premier il a donné de la liberté cette définition sous-entendue au fond de tous les anciens débats et que personne n'avait encore si clairement formulée : La liberté est une cause qui commence une série de phénomènes dont le point de départ est en elle seule. C'est cet absolu pouvoir qu'en dehors des théologiens, la plupart des grands penseurs de l'humanité ont refusé au libre arbitre. Kant a de plus montré, avec une rigueur plus grande peut-être encore que ne l'avait fait Leibnitz, l'impossibilité de la coexistence d'une science absolue, fondée sur les lois de l'intelligence théorique, avec un pouvoir de cette nature. D'un autre côté, il montre que sans liberté il n'y a plus de morale, il contribue donc à mettre en opposition les nécessités de la théorie et les besoins de la pratique; c'est de lui que date cette guerre que nous voyons de nos

(1) *Essai sur le Libre Arbitre*, trad. franç., 1 vol. in-18; G. Baillière, 1880. Voy. c. V., p. 179, et c. III, p. 80-87, où Schopenhauer signale *pour la première fois*, dit-il (c. IV, p. 160), la source de l'illusion qui pousse irrésistiblement les hommes à croire à leur libre arbitre. Cette illusion, dit Schopenhauer, vient de ce que les hommes croient toujours qu'ils *pourraient* faire le contraire de ce qu'ils font, *s'ils le voulaient*. Ils admettent donc que leurs actes sont déterminés par leurs volitions et s'imaginent que leurs volitions sont indéterminées, parce qu'ils peuvent s'en représenter d'autres à la place de celles qui existent en réalité.

jours ouvertement déclarée entre la morale et la science. Pour lui, l'issue du conflit n'est pas douteuse, détruisant la métaphysique et ruinant par là même toute démonstration théorique de l'existence des objets de la science, il accorde à la morale seule le droit de passer à l'existence de ces objets. Croire au devoir est un devoir. Il faut donc croire au devoir et à ce qui le rend possible. Cette croyance même étant un devoir est, comme le devoir même, une œuvre de liberté. La liberté triomphe ainsi de toutes les apparentes nécessités. L'honnête homme peut donc réellement dire : « Je crois à la liberté parce que je veux y croire, la liberté existe parce que je la veux (1). »

(1) *Critiq. de la Rais. prat.*, trad. Barni, p. 363.

CHAPITRE VII

La Philosophie anglaise depuis Hobbes jusqu'à nos jours

Double caractère de l'esprit anglais à la fois positif et religieux. — De là deux tendances philosophiques, empirique et traditionnelle. — Entre ces deux philosophies se place la philosophie du conditionné. — L'école empirique tente une synthèse négative des idées de liberté et de nécessité. — Bacon. — Hobbes. — Nécessitarisme matérialiste de Hobbes. — Locke. — Le bien donne l'impulsion à la volonté par l'intermédiaire de l'inquiétude. — La liberté consiste dans le pouvoir de s'arrêter à un désir. — Contradiction dans la théorie de Locke. — Collins vulgarise les arguments déterministes dans un but d'irréligion. — Clarke lui répond et se déclare partisan de la liberté d'indifférence. — Hume n'admet d'autre source de vérité que l'expérience. — Critique de l'idée de pouvoir causal. — Définition de la nécessité. — Rêves des philosophes sur le libre arbitre. — Conséquences fâcheuses du libre arbitre. — Critique de la nécessité. — Stuart Mill renouvelle Hume. — Ambiguïté du mot nécessité. — Invariabilité des séquences dans les actes humains. — Inintelligibilité du libre arbitre. — Conséquences morales. — La volonté facteur du caractère. — Bain. — Reid et la liberté d'indifférence. — Hamilton. — Le libre arbitre est inconcevable. — La nécessité est inconcevable. — Le libre arbitre est nécessaire à la moralité; nous devons croire à son existence. — Déterminisme de M. Herbert Spencer. — Persistance de l'énergie.

Nous avons suivi le développement de la philosophie moderne sur le continent de Descartes à Kant et exposé les théories des principaux philosophes sur le libre arbitre; nous devons maintenant retourner en arrière pour suivre le développement de la philosophie anglaise dans ses rapports avec la même question.

L'esprit anglais est à la fois très positif et très religieux : positif, il s'appuie sur l'expérience et est porté à chercher en elle l'unique critérium de la vérité; religieux, il tend vers ce qui dépasse l'expérience, il croit à l'âme et à Dieu, il est donc porté à faire de la métaphysique. De là deux philosophies : l'une, originale et qui s'impose aux plus puissants esprits de l'Angleterre, s'enferme dans l'empirisme et finit avec Hume et Stuart Mill par refuser à la métaphysique toute valeur; l'autre, traditionnelle, chrétienne, dont le représentant le plus remarquable est Clarke, qui ne fait que renouveler les arguments classi-

ques en faveur des vérités religieuses et morales battues en brèche par l'empirisme. Enfin, entre l'empirisme pur et la tradition, se place une troisième philosophie qui affirme avec l'empirisme que nous ne pouvons connaître rien d'absolu ni de transcendant, mais soutient avec les philosophes chrétiens que nous devons croire à l'existence de l'âme et de Dieu. Cette troisième doctrine, conséquence logique de la philosophie écossaise, constitue la philosophie du conditionné, telle que l'a professée Hamilton.

Hobbes et Collins soutiendront la doctrine déterministe, Clarke et Reid défendront la liberté d'indifférence, Hamilton se contentera d'affirmer le libre arbitre, bien qu'il lui paraisse inconcevable, parce qu'il est indispensable à la moralité. Aucune de ces doctrines ne peut prétendre à l'originalité; le déterministe matérialiste date de Démocrite, Épicure avait soutenu la liberté d'indifférence et nous venons de voir Kant proposer une doctrine de la liberté très voisine de celle de Hamilton; mais, à partir de Locke, l'empirisme tend à prendre une position tout autre et vraiment nouvelle. Par la voix de Hume et de Stuart Mill, il prétend qu'il n'y a dans le monde ni nécessité ni liberté au sens absolu de ces mots, qu'il n'y a que de la contingence et de l'invariabilité. L'école empirique prétend donc mettre d'accord les deux écoles rivales, en les amenant à reconnaître ce que leurs thèses réciproques renferment d'exagération et d'erreur. C'est un essai de synthèse très original et qui mérite toute notre attention. C'est donc cette dernière théorie qui nous arrêtera surtout après que nous aurons rapidement exposé le mouvement des autres doctrines.

Bacon est le promoteur de la philosophie anglaise. Il recommande l'observation, l'expérience, l'induction, mais il commence un mouvement philosophique, bien plus qu'il ne fonde une philosophie. A vrai dire, il n'a pas de doctrine qui lui soit propre. Hobbes, au contraire, son secrétaire et son disciple, a un système parfaitement lié dans son ensemble et dans ses parties. C'est avec lui que commence véritablement la philosophie anglaise.

D'après Hobbes, nous ne pouvons rien savoir que par l'expérience et les sensations. Or, que nous apprend

l'expérience? Que nous éprouvons des désirs, des aversions, que nous nous efforçons, que nous délibérons et enfin que nous voulons. Quelle est l'origine de tous ces phénomènes? Quand nous désirons, ou que nous redoutons un objet, cela vient de ce que cet objet excite en nous un plaisir ou une douleur. Le plaisir est l'origine du désir, la douleur celle de l'aversion et ce désir ou cette aversion ne sont autre chose qu'« un effort ou un commencement interne d'un mouvement animal » (1). Ces désirs et ces aversions luttent ensemble, et cette lutte « continue jusqu'à ce que l'action se forme ou soit impossible à faire par quelque accident qui survient...

» L'on nomme *délibération* ces désirs et ces craintes qui se succèdent les uns aux autres aussi longtemps qu'il est en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire l'action sur laquelle nous délibérons, c'est-à-dire que nous désirons ou craignons alternativement; car tant que nous sommes en liberté de faire ou de ne pas faire, l'action demeure en notre pouvoir, et la délibération nous ôte cette liberté.

» Ainsi la délibération demande deux conditions dans l'action sur laquelle on délibère; l'une est que cette action soit future; l'autre qu'il y ait espérance de la faire ou possibilité de ne pas la faire; car le désir et la crainte sont des attentes de l'avenir, et il n'y a point d'attente du bien sans espérance, ni d'attente du mal sans possibilité; il n'y a donc point de délibération sur les choses nécessaires. Dans la délibération le dernier désir, ainsi que la dernière crainte, se nomment volonté (2). »

C'est ainsi que Hobbes résume lui-même dans le *Traité de la nature humaine* les idées sur la liberté qu'il avait développées déjà dans sa controverse avec l'évêque Bramhall (3). Les sensations ne sont que des mouvements corporels excités en nous par le mouvement des objets extérieurs, ces sensations produisent le plaisir et la

(1) *Traité de la nat. hum.*, c. VII, § 2, Œuvres de Hobbes, trad. en français, 2 vol. in-8; Neufchâtel (Paris), 1787, t. II, p. 219.

(2) *Ibid.*, c. XII, § 1, 2; *ibid.*, p. 269.

(3) *Quæstiones de libertate, necessitate et casu contra Bramhallum episcopum Derriensem*, in-4°; Londres, 1656.

douleur, le plaisir cause le désir, la douleur cause la crainte, la lutte des désirs et des craintes se nomme délibération, le désir ou la crainte qui l'emporte se nomme volonté. Il est impossible de réduire l'homme à quelque chose de plus mécanique, la conscience est un théâtre où jouent des acteurs venus du dehors, elle ne fait qu'enregistrer leurs mouvements divers, mais elle n'exerce aucune influence.

Locke n'est pas aussi radical que Hobbes, il voit dans l'esprit plus qu'un simple jeu mécanique de craintes et de désirs, il lui attribue même un véritable pouvoir. L'origine de l'idée de pouvoir se trouve pour Locke dans l'expérience, mais c'est la réflexion seule de la conscience qui nous donne l'idée de puissance active. Or, « c'est une idée bien obscure de la puissance, que celle qui ne s'étend point jusqu'à la production de l'action » (1). Nous nous représentons la puissance de produire sur le modèle de notre propre puissance quand nous produisons quelque action. Qu'est-ce maintenant qui met en branle cette puissance? Ce n'est point, à vrai dire, uniquement le désir. Quel est, en effet, l'objet de notre désir? Le bonheur, le bien. Le bien nous attire et nous commande et nous ne choisissons les choses que parce que nous les croyons bonnes. Mais il ne suffit pas que nous connaissions le bien pour le faire, il faut encore que le bien devienne pour ainsi dire sensible, que la connaissance et l'attrait général du bien ou désir devienne une impulsion particulière qui nous pousse à changer d'état. « Le bien et le plus grand bien, quoique jugé et reconnu tel, ne détermine point la *volonté;* à moins que venant à le désirer d'une manière proportionnée à son excellence, ce *désir* ne nous rende *inquiets* de ce que nous en sommes privés (2). » Le désir du bien produit ainsi une inquiétude ou malaise, *uneasiness,* qui détermine la volonté à changer d'état. On se déplaît comme on est et on cherche autre chose; si on n'avait l'idée d'aucun bien en dehors de ce qu'on possède, on se plairait comme on est, et si on se

(1) Locke, *Essai sur l'Entend. hum.,* l. II, c. 21, § 4; trad. Coste, 4 vol. in-12; Amsterdam, 1791, t. II, p. 109.
(2) *Ibid.,* p. 140; Cf., p. 157.

plaisait dans un état, on y resterait; ainsi le malaise, l'inquiétude dérive du désir et donne l'impulsion à la volonté.

On peut donc dire que c'est le désir qui détermine la volonté; s'ensuit-il qu'il se confonde avec elle et que l'homme n'ait aucun pouvoir? Cédons-nous toujours au motif le plus fort? Voici ce que Locke nous répond: « Comme il se rencontre en nous un grand nombre d'inquiétudes qui nous pressent sans cesse, et qui sont toujours en état de déterminer la volonté, il est naturel que celle qui est la plus considérable et la plus véhémente détermine la *volonté* à l'action prochaine. C'est là en effet ce qui arrive pour l'ordinaire, mais *non pas toujours*. Car l'âme ayant le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelqu'un de ses désirs, comme il paraît évidemment par l'expérience, elle est par conséquent en liberté de les considérer tous l'un après l'autre, d'en examiner les objets, de les observer de tous côtés, et de les comparer les uns avec les autres. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme [1]. » La volonté se distingue donc du désir puisqu'elle est parfois en opposition avec lui, elle ne cède donc pas toujours au désir immédiatement le plus fort. L'homme a le pouvoir de suspendre l'accomplissement d'un désir pour le comparer à d'autres. Il est vrai que son choix n'en est pas plus libre, car le choix est toujours déterminé par le désir le plus fort au moment du choix. Nous pouvons seulement retarder ce moment en prolongeant l'examen. Aussi Locke trouve-t-il très impropre l'expression *libre arbitre* [2]. Toute notre liberté n'est donc que dans « la puissance de suspendre l'exécution de tel ou tel désir », mais quand nous voudrons nous résoudre à agir, le désir le plus fort reprendra infailliblement son empire, nous agissons toujours « conformément au dernier résultat d'un sincère examen : c'est là une perfection de notre nature ».

On s'explique maintenant pourquoi Locke ne veut pas qu'on se demande si la volonté de l'homme est libre.

(1) *Ibid.*, § 47; *ibid.*, p. 158.
(2) *Ibid.*, p. 159.

Cela lui paraît aussi absurde que de demander si le sommeil est rapide ou si la vertu est carrée ([1]). On ne peut se poser que cette question : L'homme est-il libre? Et à cela Locke répond qu'en réalité l'homme possède la liberté puisqu'il peut toujours suspendre l'exécution d'un de ses désirs et par là se ménager un délai qui lui permette de se livrer à un nouvel examen. Ce pouvoir suffit pour assurer l'indétermination de l'acte: si l'homme ne l'exerçait pas, il suivrait toujours la première impulsion; or, la première impulsion est souvent en désaccord avec la seconde; tel désir, qui était très fort au début, deviendra plus faible par la réflexion et finira par céder à un autre qui n'avait d'abord que très peu d'influence sur l'esprit. Par cette seule concession Locke rétablit donc en réalité le libre arbitre et toutes ses conséquences. Mais on peut se demander si cette doctrine est bien cohérente. Fidèle à sa règle et à sa méthode, Locke a voulu ne pas contredire l'expérience qui atteste que nous résistons souvent aux premières impulsions, mais est-ce que cette résistance elle-même n'est pas une action qui est ou la conséquence d'un libre choix ou la conséquence fatale d'un désir? Si elle est la conséquence d'un désir sourd et inaperçu, elle n'est pas libre et toute liberté disparaît; si elle est la conséquence d'un choix, pourquoi accorder la liberté à ce choix et la refuser à la volonté qui n'est que ce choix même rendu effectif? — Il ne semble pas que Locke puisse éviter l'une de ces deux alternatives. Cet esprit si fin et si délicat dans les analyses psychologiques se trouble en face des grandes questions, il ne voit pas le fond de sa pensée et se la dérobe à lui-même sous une phraséologie confuse.

Collins qui, dans sa jeunesse, fut amicalement accueilli par Locke, n'a pas de ces scrupules. Il a consacré sa vie à détruire l'un après l'autre les dogmes du christianisme, le dogme du libre arbitre devait se trouver sur son chemin. Il s'applique à le réfuter dans les *Recherches sur la liberté humaine* qui furent son dernier ouvrage. Comme

([1]) *Ibid.*, § 14; *ibid.*, p. 118.

les vulgarisateurs ordinaires d'impiété, Collins n'invente aucun argument nouveau, il emprunte d'ici et de là, et donne aux arguments des philosophes de profession de la simplicité et de la clarté. A ce titre, son livre est intéressant à étudier, il résume toutes les raisons déterministes qui avaient cours parmi les libres-penseurs éclairés. Clarke répondit à Collins. Cette réponse est intéressante par des raisons analogues; elle exprime l'opinion moyenne des théologiens et des croyants anglais, mais pas plus que le livre de Collins elle ne renferme quelque chose d'original. Elle ne contient que les arguments traditionnels reproduits avec talent en faveur du dogme traditionnel. M. Renouvier a étudié cette polémique dans plusieurs articles de la *Critique philosophique*. Nous croyons devoir nous borner à reproduire les points principaux de la querelle.

Collins analyse l'acte volontaire et le décompose en quatre parties : 1° la perception; 2° le jugement; 3° la volonté; 4° l'exécution. Nous ne sommes les maîtres ni de la perception que les choses extérieures nous imposent, ni du jugement que l'intelligence formule nécessairement. La volonté n'est pas davantage en notre pouvoir, car entre faire ou ne pas faire nous ne pouvons nous empêcher de choisir l'un ou l'autre, nous sommes donc forcés de nous décider, mais notre décision est toujours causée par quelque raison, il n'y a pas de choses véritablement indifférentes: or, ou bien la raison qui nous fait choisir nous est connue, et alors nous nous décidons d'après notre jugement toujours fatal, nous l'avons vu; ou bien nous ne savons pas ce qui nous pousse à agir, ce sont alors des causes ignorées qui déterminent notre action. Dans les deux cas, l'action est également nécessitée. Notre volonté ne possède donc aucune espèce de liberté. — D'ailleurs, le dogme du libre arbitre introduirait le hasard dans le monde; il ruinerait la science et pourrait même conduire à l'athéisme, puisqu'il pourrait amener à considérer le monde comme un effet sans cause. Les exhortations, les menaces, les ordres ne peuvent avoir d'effet que dans l'hypothèse de la détermination de nos actions; autrement à quoi

bon menacer, exhorter une puissance sans raison sur laquelle par définition aucune influence ne peut avoir prise?

Tout l'effort de la réponse de Clarke porte sur la distinction du jugement et de la volonté. La résolution est active, libre, tandis que le jugement nous est fatalement imposé. Il y a sans doute des motifs qui nous poussent à agir, mais ces motifs n'agissent pas sur l'âme comme sur une balance inerte. L'âme est active et peut ajouter de la force au motif qui serait par lui-même le moins puissant. Dans le cas de l'équilibre des motifs, quand l'action est véritablement indifférente, c'est évidemment l'âme elle-même, par sa force propre, qui rompt l'équilibre et se décide pour le côté qu'elle veut. C'est ici l'argument capital de Clarke, argument qu'il avait employé déjà dans sa controverse avec Leibnitz (1). En fait, le cas de l'âne de Buridan est possible, il se réalise tous les jours; tous les jours nous nous sentons indifférents entre deux actions contraires. Or, nous ne restons pas immobiles, nous choisissons, nous rompons l'équilibre, nous introduisons donc dans le système quelque chose qui ne vient que de nous seuls, nous sommes libres, nous pouvons donner de la force au motif que nous voulons; nous pouvons donc aussi à l'occasion résister au motif le plus fort, faire du plus faible le plus fort par la seule puissance de la volonté. La liberté d'indifférence et l'expérience de cette indifférence paraît indispensable à Clarke pour sauvegarder le libre arbitre. Sur le terrain moral, il reproche à Collins de changer le sens des mots et d'exagérer les conséquences du libre arbitre. Admettre la liberté, ce n'est point admettre le hasard, ni ôter aux motifs toute leur force, c'est simplement dire qu'il y a une autre force qui entre en jeu et dont il faut tenir compte. Les exhortations, les ordres, les menaces peuvent donc encore s'adresser à l'homme doué de libre arbitre; c'est, au contraire, si le libre arbitre n'existait pas que toutes ces choses seraient absurdes.

Tels sont les arguments principaux agités par les deux

(1) 5e *Réplique de Clarke.* — *Œuvres de Leibnitz*, éd. Janet, t. II, p. 681.

adversaires. Ils marquent les positions respectives des deux partis plutôt qu'ils ne transportent la question sur un terrain nouveau. C'est à l'école empirique que ce mérite devait revenir.

Hume succède à Locke; mais autant Locke est timide et réservé, autant Hume est hardi et déterminé. Il tire de la philosophie de l'expérience une doctrine nouvelle de la nécessité et de la liberté, et la développe à plusieurs reprises avec la plus grande clarté. Il n'a pas peur de sa pensée; loin de chercher à l'atténuer, il s'amuserait plutôt à la rendre paradoxale, ne serait-ce que pour « scandaliser les dévots ». Mais ici il n'a qu'à presser les principes de l'empirisme pour en faire découler sans peine toutes les conséquences.

L'expérience seule est la mère de toutes nos idées, il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été dans le sens : tel est le principe de l'empirisme, c'est aussi le principe de Hume, comme il avait été celui de Locke. Or, que nous donne l'expérience? Des phénomènes qui se succèdent les uns aux autres, qui se suivent sans interruption, mais rien de plus. L'expérience ne nous montre point la production d'un phénomène par un autre phénomène, nous n'avons aucune expérience d'un lien réel, effectif, qui unirait deux phénomènes l'un à l'autre de manière à faire du premier la cause productive du second. « Tous les événements semblent être décousus et détachés les uns des autres; ils se suivent, à la vérité, mais sans que nous remarquions la moindre liaison entre eux; nous les voyons en *conjonction*, mais jamais en connexion [1]. » Nous avons cependant les idées de cause et d'effet. D'où nous viennent-elles? De ce que, après avoir vu un phénomène, nous avons toujours vu après lui un autre phénomène; les idées de ces deux phénomènes se sont ainsi associées, soudées l'une à l'autre, pour ainsi dire, par l'expérience, de sorte que, la première étant donnée, nous attendons la seconde, la seconde étant donnée, nous supposons la première. Le lien qui unit entre eux la cause et l'effet est donc

(1) *Essais philos.*, VII, édit. Renouvier, in-12; Paris, 1878, p. 467.

purement idéal, et il n'y a point là production, mais succession (1).

Dira-t-on avec Locke que l'expérience intérieure, la réflexion, nous fait saisir sur le fait la production de nos actes et de nos pensées? Mais la réflexion, comme la sensation, ne donne que des phénomènes successifs; « nous sentons à chaque instant que le mouvement de nos corps obéit aux ordres de la volonté; mais, malgré nos recherches les plus profondes, nous sommes condamnés à ignorer toujours les moyens efficaces par lesquels s'effectue cette opération si extraordinaire : tant s'en faut que nous en ayons le sentiment immédiat » (2). Trois raisons montrent bien que nous ne pouvons avoir ce sentiment. La première se tire du mystère de l'union de l'âme et du corps. Personne ne connaît ni ce qu'est l'âme, ni ce qu'est le corps, ni comment ces deux substances s'unissent; or, il faudrait connaître tout cela pour avoir un sentiment immédiat de l'influence de l'âme sur le corps, ce sentiment est donc impossible. Secondement, la volonté, qui peut remuer la langue et les doigts, n'a aucune influence sur le cœur ni sur le foie. Savons-nous pourquoi? Non. Nous ne connaissons donc pas le lien qui unit les mouvements corporels aux déterminations volontaires. De plus, un homme qui vient d'être frappé de paralysie croit encore pouvoir commander au membre paralysé et cependant il ne le peut pas, il se trompe donc, sa croyance n'est donc pas une conscience véritable, puisque la conscience ne peut tromper.

Troisièmement enfin, « nous savons, par l'anatomie, que, dans le mouvement volontaire, les objets sur lesquels le pouvoir se déploie immédiatement ne sont pas les membres mêmes qui doivent être mus, mais des muscles, des nerfs, des esprits animaux, peut-être quelque chose de plus subtil et de plus inconnu encore, à l'aide de quoi le mouvement est répandu successivement jusqu'à cette partie du corps que nous nous étions immédiatement proposé de mouvoir. Se peut-il une

(1) *Traité de la nat. hum.*, l. I, part. III, 6, trad. Renouvier, p. 119. — Cf., p. 219.

(2) *Ess. philos.*, *ibid.*, p. 456.

preuve plus certaine que la puissance qui préside à la totalité de cette opération, loin d'être pleinement et directement connue par un sentiment intime, ou par la conscience, est mystérieuse et inintelligible au dernier point? » (1).

L'idée de pouvoir ne nous vient pas non plus du sentiment de l'effort, car « nous attribuons du pouvoir à un grand nombre d'objets dans lesquels l'on ne saurait supposer ni résistance ni effort : tels sont l'être suprême, l'esprit humain » (2). L'effort est donc distinct de l'énergie productive et par conséquent ne peut donner naissance à l'idée de cette énergie.

Dira-t-on maintenant que « nous sentons le pouvoir efficace en nos esprits, lorsque, par un acte de volonté, nous suscitons une nouvelle idée, que nous nous fixons à la contempler? » (3) Mais nous ne sentons nullement la production de l'idée nouvelle, « nous ne sentons que l'événement, je veux dire l'existence d'une idée à la suite d'un commandement de la volonté, mais la manière dont cette opération s'achève, et le pouvoir qui la réalise, échappent à notre compréhension » (4).

De plus, l'empire que l'esprit a sur lui-même est limité et nul ne peut connaître ces limites, nul par conséquent ne peut dire quelle est la nature de ce pouvoir. Enfin, nous n'avons pas toujours le même pouvoir sur nos idées : « nous sommes plus maîtres de nos pensées le matin que le soir, à jeun qu'après un grand repas » (5). Qui pourra dire la raison de ces différences? Et si on ne peut la dire, qui pourra se flatter de connaître dans son essence un pouvoir dont les manifestations sont si diverses?

La conclusion de toute cette discussion est que nous ne trouvons ni dans l'expérience externe, ni dans l'expérience interne cette production, cette efficacité que nous imaginons dans les causes. Or, nous ne connaissons rien

(1) *Tr. de la nat. hum.*, *ibid.*, p. 157. — Cf. les raisons données par Malebranche, contre le sentiment de l'effort. V. plus haut, p. 172.
(2) *Ibid.*, p. 159.
(3) *Ess. phil.*, *ibid.*, p. 459.
(4) *Ibid.*, p. 460.
(5) *Ibid.*, p. 461.

que par l'expérience, « nous voyons que les événements se suivent et c'est tout ce que nous voyons »; par conséquent, les causes sont inefficaces, il y a conjonction, succession et non connexion. C'est l'esprit et l'esprit seul qui imagine une transition entre l'antécédent et le conséquent; par l'habitude qu'il a prise de les associer, de les trouver en succession constante dans l'expérience, il est porté à attendre le conséquent quand il voit l'antécédent, à supposer l'antécédent quand il voit le conséquent, de sorte que, comme le dit Hume, « l'action ou énergie des causes ne réside ni dans les causes mêmes, ni en Dieu, ni dans le concours de ces deux principes, mais bien entièrement dans l'âme qui considère l'union de deux ou d'un plus grand nombre d'objets dans tous les cas passés » (1).

Ces prémisses étant posées, Hume se flatte de pouvoir terminer aisément la controverse entre les partisans de la liberté et les partisans de la nécessité. Il croit pouvoir aisément retirer les hommes du « labyrinthe ténébreux du sophisme » pour les amener au jour de la vérité. « Il va paraître, ou je me trompe fort, dit-il, que tous les hommes savants et ignorants ont toujours été du même avis sur ce sujet, et qu'il ne fallait que quelques définitions intelligibles pour mettre fin à toute controverse (2). »

D'où nous vient, en effet, l'idée de nécessité? En quoi consiste cette idée? Hume répond : « Ou nous ne possédons aucune idée de la nécessité, ou la nécessité n'est rien que la détermination de la pensée à passer des causes aux effets et des effets aux causes, conformément à leur union d'expérience (3). » Quand nous disons que tous les phénomènes sont déterminés, nous voulons dire d'abord qu'il n'y a pas de phénomène sans cause, ensuite que les mêmes causes sont toujours suivies des mêmes effets. La loi de causalité ou de succession constante est en effet universellement acceptée, et nul événement n'est jamais venu la contredire. C'est là ce qu'ont très bien vu les partisans de la nécessité : tout arrive dans la nature selon

(1) *Tr. de la nat. hum.*, l. I, IIIe part., sect. 14, *ibid.*, p. 220.
(2) *Ess. philos.*, ess. VIII, *ibid.*, p. 475.
(3) *Tr. de la nat. hum.*, I, III, 14, *ibid.*, p. 220.

des lois constantes et invariables; le présent ressemble au passé, et nous sommes portés à croire que l'avenir ressemblera au passé et au présent. La volonté de l'homme ne peut certainement pas rompre la chaîne des événements; l'acte de vouloir est un événement comme un autre, il suit constamment certains phénomènes et en précède invariablement certains autres. Les partisans du libre arbitre ont rêvé quand ils ont cru à une indépendance de l'esprit, quand ils ont parlé d'un pouvoir absolu de la volonté.

Nous l'avons déjà vu, la volonté n'a aucun pouvoir, l'expérience ne nous en découvre aucun, nous savons que nous voulons, que nous agissons ensuite, mais nous ne sentons pas l'intermédiaire, s'il y en a un. « Loin que nous percevions la connexion entre un acte de volition et un mouvement du corps, on convient que nul effet n'est plus inexplicable... La volonté, considérée comme une cause, n'a pas plus avec ses effets une connexion que l'on puisse découvrir, que ne l'a avec son propre effet quelque cause matérielle que ce soit (1). »

Nous ne connaissons donc pas par expérience le pouvoir de la volonté, la conscience ne nous donne donc pas l'idée de liberté, et, d'ailleurs, aucun homme n'a jamais cru posséder ce libre arbitre rêvé par les philosophes. L'expérience nous montre au contraire que, même pour ce qui est des actions humaines, il y a une succession constante et invariable de causes et d'effets. « Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions : les mêmes événements résultent des mêmes causes. L'ambition, l'avarice, l'amour de soi, la vanité, l'amitié, la générosité, le patriotisme, ces diverses passions ont été dès l'origine du monde et sont encore les sources de toutes nos entreprises, les ressorts de toutes nos actions. Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et la vie des Grecs et des Romains? Étudiez le tempérament et la conduite des Français et des Anglais d'aujourd'hui. L'eau, la terre et les autres éléments examinés par Aristote et par Hippocrate ne ressemblent pas davantage

(1) *Tr. de la nat. hum.*, l. I, Appendice E. — *Ibid.*, p. 371.

à ceux de nos jours, que les hommes décrits par Polybe et par Tacite ressemblent aux habitants du monde que nous voyons aujourd'hui (1). »

Qu'arriverait-il, d'ailleurs, si l'homme possédait le pouvoir de changer ainsi d'un moment à l'autre par l'effet de son libre arbitre? On ne pourrait plus se fier à l'expérience, il n'y aurait plus aucune connaissance du caractère, aucune prévision possible des actes futurs.

Les adversaires de Hume soutenaient que sa doctrine ruinait par la base la morale et la religion. Hume commence par déclarer que « c'est une méthode aussi condamnable qu'elle est commune, dans les disputes de philosophie, que d'attaquer une hypothèse par le danger qui peut en revenir à la religion et à la morale. Une opinion est certainement fausse lorsqu'elle conduit à des absurdités; mais elle ne l'est jamais par la raison que ses conséquences sont dangereuses » (2). Il se soumet cependant volontiers à un examen de cette nature et soutient même que sa doctrine est « essentielle à la morale, à la religion ». Les lois, d'abord, ont pour base les récompenses ou les punitions, on suppose donc que l'attente de la récompense ou de la peine peut influer comme motif sur la volonté. Or, rien ne s'accorde mieux avec la doctrine de Hume.

On objecte que la responsabilité est détruite si la liberté disparaît, c'est le contraire qu'il faut dire. « Une action peut être blâmable en elle-même; elle peut choquer toutes les lois de la morale et de la religion; mais, si elle ne dérive de rien qui soit durable et constant, si elle ne laisse rien après soi, l'agent n'en est point responsable et n'en peut être justement puni. Ainsi, dans les principes de ceux qui nient la nécessité et la causation qui en résulte, un homme, après avoir commis les crimes les plus horribles, est aussi pur et net qu'il pouvait l'être au premier instant de sa naissance : son caractère n'est point intéressé dans les actions qui n'en dérivent pas, et leur méchanceté n'est pas la preuve

(1) *Ess. philos.*, ess. VIII. — *Ibid.*, 477.
(2) *Ibid.*, p. 492.

de leur dépravation[1]. » On ne s'attendait guère à trouver cette réponse sous la plume d'un phénoméniste aussi décidé que l'est Hume. C'est bien lui, en effet, qui croit qu'« il n'y a rien dans l'homme de durable et de constant » [2], lui qui réduit tout l'homme à un faisceau de sensations dont l'essence est d'apparaître pour disparaître aussitôt. C'est bien dans son système et non dans celui de Clarke, par exemple, qu'à chaque instant tout finit et qu'à chaque instant tout recommence. Clarke admet au contraire un moi personnel et substantiel, permanent et durable, une âme enfin, dont le libre arbitre n'est qu'un attribut. Ce libre arbitre peut modifier le caractère, mais non le changer du tout au tout; l'action qu'il a produite s'incorpore à la vie et ne peut s'en détacher, c'est pour cela que nous sommes responsables. La réponse de Hume n'a de valeur que contre les partisans d'un libre arbitre absolu, d'une doctrine qui n'admettrait que des phénomènes complètement indépendants les uns des autres, mais une telle philosophie était encore à naître du temps de Hume, et c'est à lui qu'elle fait remonter sa filiation [3].

Se plaçant au point de vue de la nécessité, Spinoza avait soutenu que le repentir était mauvais et constituait une imperfection véritable, Hume tâche, au contraire, de prouver que c'est seulement dans le système de la nécessité qu'on peut attribuer une valeur morale au repentir. « La repentance, dit-il, accompagnée de la réforme de la vie et des mœurs, efface tout péché : quelle en est la raison, si ce n'est que nos actions ne nous rendent coupables qu'en tant qu'elles sont les preuves de passions criminelles et de principes corrompus; et que, par conséquent, ces preuves perdant leur force par le changement de nos principes, cessent de nous rendre coupables? Mais, hors de la doctrine de la nécessité, nos actions ne font jamais preuve, et, par conséquent, ne

(1) *Ibid.*, p. 494.

(2) *Tr. de la nat. hum.*, l. I, IVe part., 6, *ibid.*, p. 346; Ire part., 7, *ibid.*, p. 28.

(3) Voy. Pillon, introduction au *Traité de la nature humaine*, l. Ier, trad. Renouvier, p. 68.

sont jamais criminelles (1). » Dégageons la pensée de Hume. Nos actions ne sont la preuve de nos passions que si elles en résultent, si elles sont produites par elles, ce qui est la thèse de la nécessité : or, le repentir n'a une valeur morale qu'en tant qu'il prouve que nous sommes affranchis de nos passions, que nos actions futures n'en dépendront plus et ne manifesteront plus leur existence; mais comment le repentir pourrait-il avoir une valeur quelconque si jamais nos actions n'étaient dépendantes de nos passions? L'affranchissement n'a aucune valeur pour celui qui est déjà libre. C'est donc seulement dans le système de la nécessité que le repentir peut avoir du prix. Mais il faudrait expliquer comment dans ce système le repentir peut se produire, comment il peut se faire, dans une succession continue d'effets et de causes, que des effets viennent à contredire les causes qui les ont produits.

Hume nous répondrait que les stoïciens ou Spinoza pourraient être embarrassés par notre objection, parce qu'ils croient à une production réelle des effets par les causes, à une nécessité absolue, inéluctable, mais qu'il est loin de les approuver. S'il admet, en effet, une invariabilité dans la succession des événements, il ne croit point du tout que cette invariabilité soit infaillible et inéluctable. Sans doute, il n'y a point de liberté au sens des partisans du libre arbitre, mais il n'y a pas davantage de nécessité au sens de Hobbes ou de Spinoza. Il est vrai de dire que « la liaison des motifs avec les actes de la volonté n'est ni moins régulière ni moins uniforme que celle des autres causes naturelles avec leurs effets » (2), mais il ne s'ensuit pas pour cela que les motifs produisent les volontés. Les motifs sont des causes, c'est-à-dire des antécédents invariables, aussi les volontés leur succèdent-elles avec une invariable constance, mais, pas plus que les autres phénomènes que nous appelons des causes, les motifs ne contiennent en eux-mêmes leurs effets et ne les produisent par une

(1) *Ess. philos.*, *ibid.*, p. 495.
(2) *Ibid.*, p. 483.

efficacité réelle. A vrai dire, les volontés ne dépendent des motifs qu'au regard de l'esprit. C'est pour cela que nous nous forgeons l'idée d'une liberté imaginaire. Nous supposons que les motifs doivent dominer la volonté, la contraindre, produire les volitions; « lorsque, après cela, réfléchissant sur les opérations de notre entendement, nous ne sentons rien de pareil entre les motifs et les actions, nous sommes portés à supposer que les effets des forces brutes de la matière diffèrent, à cet égard, de ceux qui naissent de l'intelligence et de la pensée » (1). Nous formons alors l'idée d'une indépendance imaginaire, nous croyons que nous pouvons être indifférents à faire ou à ne pas faire. D'ailleurs, nous ne sentons nullement la dépendance où nous sommes des motifs, puisque cette dépendance n'existe que dans « les êtres pensants ou intelligents qui considèrent nos actions » (2), nous avons donc une sorte « d'expérience apparente ou de sensation trompeuse d'un état libre ou indifférent, qui accompagne, ou du moins peut accompagner toutes nos actions » (3). Cette expérience se réduit à ne pas sentir une dépendance qui en effet n'existe pas. En eux-mêmes, tous les phénomènes sont indépendants les uns des autres, leur dépendance n'est qu'une idée de l'esprit, mais en fait les phénomènes se succèdent invariablement les uns aux autres, et par conséquent l'esprit qui les pense a le droit d'attendre les conséquents quand se produisent les antécédents, et de supposer les antécédents quand il constate les conséquents, c'est là ce qu'il y a de vrai dans la thèse de la nécessité. Mais il est faux de dire que les phénomènes sont absolument dépendants les uns des autres et non moins faux de soutenir qu'ils sont absolument indépendants.

Telle est la synthèse dans laquelle Hume tente de concilier la nécessité et la liberté. C'est en réalité une destruction plutôt qu'une conciliation. Après cette synthèse purement négative, la nécessité n'est pas adoptée, et cependant Hume reste déterministe, la liberté n'est pas

(1) *Ibid.*, p. 487.
(2) *Ibid.*, p. 489.
(3) *Ibid.*

affirmée, et néanmoins Hume ne peut assurer que les choses se passeront toujours comme elles se sont autrefois passées. L'expérience seule ne peut nous permettre d'anticiper l'avenir, elle peut nous *expliquer comment* il se fait que nous attendions un événement après que s'est produit son antécédent invariable, elle ne nous donne pas le *droit de prédire* que cet événement se produira. La science n'est pas plus possible dans le système de Hume que dans celui qui admet un libre arbitre absolu. Hume a bien vu les conséquences de sa doctrine, puisqu'il aboutit à un scepticisme très résolu sur les questions purement scientifiques aussi bien que sur les problèmes métaphysiques, mais c'est un des héritiers de sa tradition, Stuart Mill, qui a de nos jours exposé ces conséquences avec la plus grande hardiesse et la plus grande rigueur.

« Dans l'opinion de M. Stuart Mill, dit M. Ravaisson, opinion qui, du reste, n'est que la conséquence, hardiment déduite, des principes du positivisme, l'expérience ne nous montrant que des faits les uns auprès des autres, et rien n'étant connu que par la seule expérience, il n'y a aucune raison, par conséquent aucune nécessité, de quelque genre que ce soit, aucune nécessité ni absolue, ni relative, ni logique, ni morale... Il se peut que dans d'autres planètes ou dans des parties de la nôtre encore inconnues, il y ait une autre physique, une autre géométrie, une autre morale [1]. »

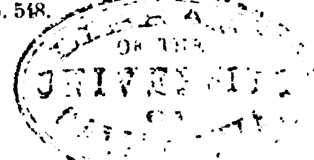
Stuart Mill ne fait guère que développer et exprimer avec une clarté et une force nouvelles les opinions que nous venons de trouver dans Hume. Pour lui, comme pour Hume, la cause de tout le débat se trouve dans l'ambiguïté du mot nécessité, qui, « ici, ne doit pas signifier autre chose qu'invariabilité, mais qui au sens vulgaire veut dire contrainte » [2]. Il croit certainement qu'une volition est « un effet moral qui suit ses causes morales aussi certainement et aussi invariablement qu'un effet physique suit ses causes physiques ». Mais, continue-t-il,

[1] *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, in-4°; imprimerie impériale; Paris, 1867, p. 65; 2e édit., in-8, Hachette, 1885, p. 69.

[2] *Examen de la philos. de Hamilton*, c. XXVI, trad. Cazelles, 1 vol. in-8; G.-Baillière, 1869, p. 539, note 1.

« est-il *forcé* de les suivre? J'avoue que je n'en sais rien, que le phénomène soit moral ou physique; et en conséquence, je condamne l'emploi du mot *nécessité* dans ce cas: tout ce que je sais, c'est que les choses se passent toujours ainsi (1). » Ailleurs, il ajoute: « Bien comprise, la doctrine de la nécessité philosophique se réduit à ceci : qu'étant donnés les motifs présents à l'esprit, étant donnés pareillement le caractère et la disposition actuelle d'un individu, on peut en inférer infailliblement la manière dont il agira; et que si nous connaissions à fond la personne et en même temps toutes les influences auxquelles elle est soumise, nous pourrions prévoir sa conduite avec autant de certitude qu'un événement physique (2). » Stuart Mill se contente donc d'affirmer que « les volitions humaines suivent, en fait, des antécédents moraux déterminés, avec la même uniformité, et (quand nous avons une connaissance suffisante des circonstances) avec la même certitude que les effets physiques suivent leurs causes physiques (3). » Il vérifie ses affirmations par « l'observation que chaque personne fait de ses propres volitions,... par le pouvoir que possède tout individu de prévoir des actions avec un degré de précision proportionné à son expérience préalable et à la connaissance qu'il a de l'auteur de ces actions... » Il les vérifie, en outre, par « les résultats statistiques relevés sur des groupes d'hommes assez nombreux pour éliminer les influences qui n'opèrent que sur un petit nombre, et qui sur une large échelle se neutralisent mutuellement, et laissent en somme le résultat total à peu près ce qu'il eût été si les volitions de toute la masse avaient été affectées par les seules causes communes à tous les individus. Dans les cas de cette espèce, les résultats se présentent aussi uniformément, et on peut les prédire aussi exactement que dans les questions de physique, où l'effet dépend de causes multiples (4). »

(1) *Ibid.*, p. 549.
(2) *Système de logique*, l. VI, c. 2, trad. Peisse, 2 vol. in-8; G.-Baillière, 1880, t. II, p. 419.
(3) *Exam. de la philos. de Hamilton, ibid.*, p. 548.
(4) *Ibid.*



Oppose-t-on à Mill le témoignage de la conscience? Il le récuse. « La conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens. Mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience. La conscience n'est pas prophétique : nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être (1). » La conscience de l'effort n'est que la conscience d'un conflit entre les motifs qui nous sollicitent « et nous savons tous qu'un conflit entre des sentiments énergiques épuise d'une manière extraordinaire les forces nerveuses » (2).

D'ailleurs, le libre arbitre est absurde, inintelligible, on le donne comme cause possible et unique de différentes actions humaines. Or, « la loi reconnue de la causation est qu'une cause qui est la même sous tous les rapports est toujours suivie des mêmes effets. Mais dans la théorie du libre arbitre, le *je* est le même, toutes les autres conditions sont les mêmes, et pourtant l'effet peut non seulement être autre, mais encore contraire » (3). Le partisan du libre arbitre est donc forcé, ou bien de contredire la loi même de la causation en même temps qu'il prétend donner une cause à nos volitions, ou bien de renoncer à la loi universelle de causalité. Dans les deux cas, il se met en opposition avec les lois de l'intelligence humaine.

Pas plus que Hume, Mill n'aime à porter le débat sur le terrain des conséquences morales; comme son prédécesseur, il accuserait volontiers ses adversaires d'avoir de perfides intentions (4), cependant il essaie de leur résister sur le terrain même qu'ils ont choisi. Stuart Mill ne dit pas, comme Hume, que la responsabilité morale ne peut s'expliquer que dans l'hypothèse déterministe, il reconnaît au contraire que la responsabilité change de sens selon qu'on se place au point de vue du libre

(1) *Ibid.*, p. 551.
(2) *Ibid.*, p. 555.
(3) *Ibid.*, p. 542, note 1.
(4) « On viole toutes les règles d'une saine philosophie; on fait plus, on compromet gravement la moralité de la science, quand on se permet de circonvenir l'intelligence de l'auditeur et de lui faire accepter un dogme métaphysique, en lui faisant espérer ou craindre que de ce dogme seul dépend la démonstration d'une conclusion préconçue. » — *Ibid.*, p. 538.

arbitre ou au point de vue de la nécessité. Il commence par distinguer entre la croyance à notre imputabilité future et la croyance que nous sommes imputables à juste titre. Nous avons appris par l'expérience ou par l'enseignement que de chacune de nos actions découlait une conséquence bonne ou mauvaise, cela a suffi pour nous faire attendre la conséquence de notre action, dès que cette action a été posée. Les partisans du déterminisme peuvent très bien admettre cette croyance, elle s'explique même mieux dans leur hypothèse que dans celle du libre arbitre. — Mais ce que les déterministes ne peuvent admettre, c'est la croyance « que nous sommes imputables à juste titre, que la faute mérite châtiment » [1]. Stuart Mill conteste donc que cette sorte d'imputabilité soit la conséquence de l'autre. « On ne voit pas d'ordinaire que les despotes de l'Orient, à qui personne ne peut demander compte de leurs actions, aient un sentiment bien vif de leur responsabilité... Dans les sociétés au sein desquelles les distinctions de castes sont réellement tranchées,... on voit tous les jours des personnes montrer le sentiment le plus vif de leur responsabilité vis-à-vis de leurs égaux qui peuvent leur redemander compte, et ne pas en laisser voir la plus petite trace à l'égard de leurs inférieurs qui ne le peuvent pas [2]. » Ainsi où manque l'attente d'un châtiment futur manque aussi la croyance à la responsabilité morale; celle-ci n'est donc pas fondée sur des idées transcendantes de justice ou de liberté, elle vient simplement de l'expérience ou d'une association habituelle, fruit de l'enseignement ou des mœurs. Cela ne veut pas dire cependant qu'il n'y ait plus aucune différence entre l'homme bon et l'homme méchant, le premier sera toujours aimable et utile à ses semblables, le second leur sera toujours nuisible; punir le premier sera juste parce que cette punition attendue, prévue, pourra influer sur ses actions futures ou sur les volitions de ceux qui seraient tentés de l'imiter; récompenser le second sera

(1) *Ibid.*, p. 558.
(2) *Ibid.*, p. 559.

également juste parce que cette récompense attendue, prévue, pourra le déterminer à agir de nouveau de la même façon ou engager d'autres hommes à imiter son action. « Avec ou sans libre arbitre, conclut Stuart Mill, d'accord en cela avec Spinoza dont il rappelle une comparaison célèbre, la punition est juste dans la mesure où elle est nécessaire pour atteindre le but social, de même qu'il est juste de mettre une bête féroce à mort (sans lui infliger des souffrances inutiles) pour se protéger contre elle (1). »

Cette doctrine « de la causation des actions humaines », comme la nomme Stuart Mill, ne doit cependant pas se confondre avec le fatalisme oriental. Nous ne sommes point, comme Œdipe, soumis à une puissance supérieure qui nous mène comme il lui plaît, nous n'avons pas non plus reçu de la nature un caractère tout formé, auquel nous ne pouvons rien changer, comme le croyait Leibnitz, « nous pouvons, au contraire, en employant les moyens convenables, améliorer notre caractère,... nous sommes donc moralement obligés de travailler à son perfectionnement » (2). Comment pourrons-nous y arriver? En le voulant bien. « Notre caractère est formé par les circonstances de notre existence (y compris notre organisation particulière), mais notre désir de le façonner dans tel ou tel sens est aussi une de ces circonstances, et non la moins influente (3). » Nous pouvons donc réformer notre caractère, *si nous le voulons*. Et, « si nous y regardons de près, nous reconnaîtrons que ce sentiment de la faculté que nous avons de modifier, *si nous le voulons*, notre propre caractère, est celui même de la liberté morale dont nous avons conscience » (4). Il semble qu'ici Stuart Mill se contredise lui-même (5). Le désir de changer notre caractère est sans doute une circonstance de notre existence, mais ce désir lui-même ne vient pas de nous,

(1) *Ibid.*, p. 564. — Voy. aussi Bray, *Philosophy of necessity*, c. 1.
(2) *Ibid.*, p. 571.
(3) *Système de logique, loc. cit.*, p. 423.
(4) *Ibid.*, p. 425.
(5) L'importance de la restriction, *si nous le voulons*, pour la critique de Mill, a été signalée par M. Caro dans son bel et profond ouvrage intitulé : *Problèmes de morale sociale*, c. VIII, 3, p. 249.

ne dépend pas de nous, nous est imposé d'une façon ou d'une autre, et par conséquent il ne faut pas dire que nous pouvons, *si nous voulons,* réformer notre caractère, mais que nous le voulons *si nous pouvons,* c'est-à-dire si notre vouloir même est excité par les sollicitations extérieures.

Telle est la position très originale qu'a prise l'école empirique anglaise dans les débats sur le libre arbitre. Elle a su inventer une solution nouvelle du problème, ce qui assurément n'est pas un mince mérite, après que tant de grands et subtils esprits s'en sont occupés. La question de la liberté, « cette serrure brouillée de la métaphysique, » « ce paradoxe du premier degré, » « ce nœud inextricable, » comme l'appelle Bain, se résout selon eux très aisément. Il suffit de remarquer que la question est mal posée, que demander si nos volitions sont libres ou non, c'est ressembler au personnage de Carlyle qui demande si la vertu est un gaz. Il n'y a pas de liberté, il n'y a pas davantage de nécessité; il n'y a qu'une aptitude *(ability)* variable à faire ou à ne pas faire certaines actions [1]. C'est, avec quelques additions nouvelles, la doctrine même que soutenait Hume.

Reid, qui se donna pour mission de combattre sur tous les points le scepticisme de Hume et de son école, ne pouvait manquer de poursuivre son adversaire sur ce terrain. Il examine donc la doctrine déterministe dans ses *Essais sur les facultés actives de l'homme* [2] et en particulier dans le quatrième. Il critique d'une manière assez superficielle les divers arguments apportés en faveur de la nécessité et principalement celui que Leibnitz a tiré du principe de raison suffisante, il reprend les arguments classiques en faveur de la liberté et s'attache surtout à discuter la question de l'influence des motifs sur la volonté. Il soutient que nous pouvons agir sans motifs, qu'il existe une liberté d'indifférence. « Assurément, dit-il, un homme qui a une guinée à payer peut en posséder

(1) Bain a consacré un volume d'attentive psychologie à faire la théorie de la volonté d'après les principes de l'école de l'association : *Les Émotions et la Volonté,* trad. franç., in-8, Alcan, 1885.

(2) *Œuvres de Reid.,* trad. Jouffroy, 6 vol. in-8; Paris, 1829, t. VI, p. 185-297.

deux cents de la même valeur pour celui qui donne et pour celui qui reçoit, et toutes également propres à la fin qu'il s'agit d'atteindre. Dire qu'en pareil cas le débiteur ne pourrait payer son créancier, serait une prétention extravagante [1]. » Il le paie donc et par conséquent se décide sans motifs à prendre une guinée plutôt que l'autre. Reid va plus loin, il soutient que « si un homme ne pouvait agir sans motif, il ne posséderait aucune puissance » [2], ce qui veut dire que, s'il n'y a pas de liberté d'indifférence, le libre arbitre n'existe plus.

En allant jusque-là, Reid imposait une rude tâche à ses successeurs, ils devaient maintenant démontrer l'existence d'une puissance aveugle et sans raison dont on ne pouvait guère rien dire autre chose sinon qu'elle était indépendante et se décidait sans cause. Le dernier et le plus hardi des Écossais, Hamilton, accepta cette position. Plus rigoureux logicien que Reid, il refusa d'expliquer cet inexplicable et se contenta de soutenir que la nécessité était aussi inexplicable que la liberté. La nécessité enferme au sein d'une unité absolue la totalité des phénomènes, elle est donc inconditionnée, car rien ne peut conditionner la totalité des phénomènes, puisque rien n'existe en dehors de cette totalité [3]. Or, qui dit inconditionné dit inconcevable, c'est le principe qui domine toute la philosophie de Hamilton. La nécessité est donc inconcevable. Mais la liberté ne l'est pas moins, car elle est essentiellement une cause indépendante et par là même inconditionnée. Cependant, il faut se décider entre la nécessité et la liberté : les deux croyances sont contradictoires, l'esprit ne peut ni les adopter toutes deux, ni les rejeter toutes deux, il faut donc choisir. Nous n'avons d'autre raison de nous décider que le secours que la moralité peut retirer de l'opinion que nous aurons adoptée. Or, si nous choisissons la nécessité, le sentiment de la responsabilité succombe et avec lui la morale tout entière ; au contraire, avec la liberté nous pouvons encore

(1) *Ibid.*, p. 215. Jouffroy écrit *créancier* au lieu de *débiteur*, et *vice versa*, ce qui rend la phrase inintelligible. Nous rétablissons le texte de Reid.
(2) *Ibid.*
(3) Voy. *Lect. on Métaph.*, t. II, p. 412, et Appendice.

nous croire responsables et obéir au devoir; nous croirons donc à la liberté. L'antinomie où s'est jeté Hamilton n'est pas moins dramatique que celle où nous avons trouvé Kant, et ils s'en tirent tous les deux d'une manière analogue. Mais le libre arbitre auquel croit Hamilton n'est pas un libre arbitre purement intelligible relégué dans la région des noumènes, c'est une puissance véritable qui agit d'une manière inexplicable dans le monde expérimental des phénomènes.

Nous n'avons plus maintenant à signaler en Angleterre que la doctrine de M. Herbert Spencer. Il ne dit plus, comme ses prédécesseurs empiriques : la nécessité est un mot qui signifie seulement conjonction de phénomènes; il soutient que tous les phénomènes sortent les uns des autres, se produisent réellement les uns les autres, selon les lois d'une évolution continue. L'axiome qui domine toute sa philosophie est celui qui, depuis Leibnitz, domine la science, et dont l'expérience vient tous les jours renforcer la probabilité : la même quantité de force se conserve constamment dans l'univers. Or, nous ne connaissons la force que par la quantité de mouvement qu'elle produit; les mouvements actuels visibles ou cachés ne sont donc que la traduction exacte, la rigoureuse équation des mouvements passés, et les mouvements futurs à leur tour ne seront que l'équation rigoureuse des mouvements actuels. Les mouvements qui succèdent à nos volitions, nos volitions mêmes, qui ne sont à vrai dire que la face interne et consciente de certains mouvements de notre cerveau, dépendent entièrement des mouvements passés. Rien donc ne dépend de nous, nous ne pouvons ni créer un mouvement, ni modifier sa direction, ni par conséquent nous modifier nous-mêmes en quoi que ce soit.

Ainsi, l'Angleterre se trouve partagée encore entre les trois doctrines que nous signalions au début de ce chapitre. Tous les philosophes qui, de près ou de loin, tiennent à l'Église, qui veulent conserver la morale et la religion, soutiennent l'existence du libre arbitre, soit qu'ils le déclarent inintelligible, mais indispensable, comme Hamilton, soit qu'ils cherchent à l'expliquer et à prouver

sa réalité, comme Clarke et Reid. Les psychologues empiriques continuent à soutenir, comme Hume et Stuart Mill, que la liberté absolue est une chimère aussi bien que la nécessité absolue, qu'il y a invariabilité mais non point nécessité dans les successions, et qu'en conséquence toutes nos actions sont déterminées quoiqu'elles ne soient nullement contraintes ou nécessitées. Enfin les savants, ceux qui, tout en faisant profession de mépriser la métaphysique, ne dédaignent pas de la mêler à leurs théories quand elle flatte leurs préjugés ou les habitudes de leur esprit, se rangent derrière M. Herbert Spencer, proclament le principe de la persistance de la force comme le fondement de la science, et par conséquent postulent la nécessité universelle.

CHAPITRE VIII

La Philosophie française contemporaine

Maine de Biran. — Le choix n'est pas libre. — La liberté dans la délibération. — L'éclectisme. — Jouffroy. — Le positivisme. — Auguste Comte ramène toutes les sciences aux mathématiques. — Idéal du savant, d'après Laplace. — La conservation de l'énergie. — Opposition avec le libre arbitre. — Le néo-criticisme et M. Renouvier. — Caractère de l'action libre. — Critique des preuves ordinaires du libre arbitre. — Dilemme de Lequier. — Choisir librement la liberté. — Essais de conciliation mathématique entre le libre arbitre et la loi de la conservation de la force. — Cournot. — M. de Saint-Venant. — M. Boussinesq. — M. Delbœuf. — La contingence des lois de la nature. — Les maladies de la volonté. — L'hypnotisme. — Le libre arbitre énigme du monde. — Le libre arbitre produit par les idées-forces. — Harmonie de la liberté et de la raison, d'après M. Ravaisson. — Résumé du chapitre. — Coup d'œil sur l'ensemble de l'histoire. — Cinq opinions possibles. — Cinq opinions adoptées.

Dès le commencement du XIXe siècle, Maine de Biran (1) dépasse le sensualisme, tel que l'avait professé Condillac et après lui toute l'école idéologique. Il découvre au fond de la conscience l'activité méconnue par les sensualistes, et c'est sur le sentiment de cette activité qu'il édifiera toute sa philosophie. — Les sensualistes, et Hume à leur tête, ont soutenu que nous ne pouvions expérimenter que la succession des phénomènes, que nous ne saisissions jamais sur le fait le lien qui unit nos volitions et nos mouvements. Ils partent de là pour nier la cause et nous refuser toute causalité véritable, toute liberté. Maine de Biran prétend, au contraire, découvrir au fond de la conscience la continuité causale niée par les empiristes, il soutient que nous sentons l'effet se produire en même temps que nous sentons la cause ou l'effort qui le produit (2), nos volitions sont liées à nos mouvements et dès lors nous nous expérimentons nous-mêmes comme

(1) Sur la philosophie de M. de Biran, voir la thèse très intéressante de M. Gérard : *Essai sur la Philosophie de M. de Biran*, in-8, G.-Baillière, 1876. Le c. III de la IIe partie, p. 355, traite spécialement la question de la liberté.

(2) *Œuvres inédites*, 3 vol. in-8; Delagrave, 1859, t. III, p. 498.

causes, par conséquent, nous sommes des causes actives, productrices de mouvements, vraiment libres.

En effet, toutes les fois que nous agissons, toutes les fois que nous nous déterminons à agir, que sentons-nous? Un effort. Un état de conscience d'une nature particulière et toujours la même accompagne toutes nos actions, toutes nos déterminations, cet état de conscience est le sentiment de l'effort. Ce sentiment est même le fait primitif de la conscience (1). Ainsi je veux marcher et je marche; je sens l'effort qui constitue ma volition se continuer jusqu'à ce que se produise la marche; je veux donner de la force à certaines idées de préférence à d'autres, je sens l'effort que je fais pour être attentif et en même temps mes idées deviennent plus claires et plus distinctes. L'effort m'apparaît donc comme la volonté même, il est instantané; la cause et l'effet étant indivisibles, il ne peut y avoir de solution de continuité entre ma volonté et mes actes; quelle que soit ma volonté, quelle que soit l'action que je veuille, ces deux termes « coexistent dans un seul point indivisible du temps et sont inséparables, quoique distincts, dans la dualité préventive qui constitue l'essence même du moi » (2).

L'école empirique se trompe donc quand elle soutient que nous n'avons aucune expérience du lien qui unit la cause à l'effet; ce lien est l'effort, et le sentiment de cet effort est bien incontestablement révélé par la conscience. Il y a donc dans nos actions et dans nos volontés plus qu'une simple succession, il y a aussi une connexion, puisqu'il y a inséparabilité, indivisibilité dans le temps. Notre volonté est la cause de nos actions.

Bien plus, puisque le sentiment de l'effort est le fait primitif de la conscience, puisqu'il accompagne toute action et que tout état de conscience est une action, il s'ensuit que l'effort constitue le fond même de notre être, de notre moi. Nous sommes un effort, une force, une force consciente d'elle-même, qui se possède elle-même,

(1) *Ibid.*, t. I, p. 49.
(2) *Ibid.*, t. III, p. 498.

vis sui conscia, vis sui potens, comme l'avait déjà écrit Leibnitz (1). Jouffroy formulera plus tard ainsi cette idée : « Il faut rayer de la psychologie cette proposition consacrée : l'âme n'est connue que par ses modifications (2); » l'âme prend conscience d'elle-même, elle se connaît directement. Or comment se connaît-elle? Comme un effort, comme une force, comme une cause et dès lors comme une cause intelligente, une volonté. Descartes avait dit : Toute la nature de notre être n'est que de penser, Maine de Biran change la formule et dit : Toute la nature de notre être n'est que de vouloir. Or, « la liberté n'est autre chose que le sentiment du pouvoir d'agir, de créer l'effort constitutif du moi » (3). Nous sommes donc libres par le fait même que nous sommes cause. La volonté est libre par nature et par essence, aussi ne doit-elle se confondre ni avec le désir sensible, ni avec le choix. Elle ne doit pas d'abord se confondre avec le désir, car « la volonté s'arrête aux choses dont nous disposons, que nous savons immédiatement être en notre pouvoir, le désir s'étendant aux choses dont nous ne disposons pas, qui sont hors du moi et indépendantes de lui » (4). Le choix, de son côté, est un effet bien plus qu'une cause, il résulte de la lutte des désirs, car « l'homme sensible préfère nécessairement le meilleur » (5). Il est donc déterminé, « l'activité n'est donc point, comme on l'a dit, dans la préférence, pas plus que dans le désir » (6). La liberté se trouve dans l'acte par lequel le moi oppose aux désirs sensibles des raisons intelligibles et juge celles-ci préférables à ceux-là. Or, « le meilleur n'est reconnu et jugé tel que par l'être actif, qui fait un effort pour le chercher et qui y arrête sa pensée (7),... qui élève ainsi son idée, son souvenir, à ce degré où il plaît plus à la conscience, au sens interne,

(1) L'effort est le mode permanent de l'âme. — *Ibid.*, p. 479 et *passim*.
(2) *De la distinction de la psychologie et de la physiologie.* — *Nouveaux mélanges*, 3e édit., 1 vol. in-18; Paris, Hachette, 1872, p. 204.
(3) *Œuvr. inédit.*, t. I, p. 283.
(4) *Ibid.*, t. III, p. 425.
(5) *Ibid.*, t. II, p. 217.
(6) *Ibid.*
(7) *Ibid.*, p. 216.

que l'impression ne plaît aux sens externes » (1). Par conséquent, la liberté consiste non dans le choix fatalement déterminé par le meilleur, mais dans l'acte par lequel nous évoquons des motifs intellectuels capables de dominer les désirs de la sensibilité. L'acte par lequel nous donnons ainsi de la force aux motifs intellectuels est « une volonté positive et expresse, qui s'applique à rendre plus distincte une perception, d'abord confuse, en l'isolant, pour ainsi dire, de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurcir » (2). Cet acte se nomme l'attention. C'est ainsi que Maine de Biran place l'aete propre de la liberté, comme l'avait fait Locke, dans le pouvoir où nous sommes de renforcer à notre gré les motifs par une considération attentive. Par son attention le moi donne aux motifs la force qu'il veut; son choix dépend toujours des plus forts motifs, mais la force des motifs dépend de l'attention et par conséquent du moi. Seulement, tandis que pour Locke l'attention elle-même devait dépendre de sensations antérieures, pour Maine de Biran, « l'attention n'est que la volonté même en exercice dans certains modes particuliers qui prennent par son influence un caractère d'activité et de perceptibilité qu'ils n'ont point par leur nature tant qu'ils sont sous les lois exclusives de la sensibilité physique ou animale » (3). Le libre arbitre n'est donc autre chose que le pouvoir que possède l'âme de donner de la force aux motifs auxquels elle est attentive.

Quant à la liberté du moi dans l'attention, elle est immédiatement sentie. Le moi sent, en effet, en lui deux sortes d'états bien différents : les uns, qu'il cause et produit; les autres, qu'il reçoit passivement. Les premiers sont ceux qu'il appelle libres; les seconds, ceux qu'il nomme nécessités (4). Ainsi « l'âme, force active et libre, sait, à ce titre seul, immédiatement ce qu'elle fait, et médiatement ce qu'elle éprouve » (5). Elle sait aussi qu'elle

(1) *Ibid.*, p. 217.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 86.
(3) *Ibid.*, p. 83.
(4) *Considérat. sur le phys. et le mor.*, — *Œuv.*, édit. Cousin, 4 vol. in-8, 1841, t. IV, p. 88.
(5) *Ibid.*, p. 340.

agit librement par le fait même qu'elle le sent; « la liberté, considérée comme le sentiment d'un pouvoir en exercice, suppose la réalité de ce pouvoir, comme le sentiment intime de notre existence nous prouve sa réalité » (1). Nous prenons donc conscience, par l'effort, de notre causalité, de notre volonté, de notre liberté. Pour Maine de Biran, le libre arbitre est un fait d'expérience sur lequel il n'y a pas à discuter. Toutes les raisons du monde ne prouvent rien contre un fait.

L'école éclectique, par cela seul qu'elle était vouée à l'enseignement, ne pouvait négliger systématiquement les objections élevées contre le libre arbitre. Elle les discute donc et essaie de les renverser. Victor Cousin admet et tous ses disciples admettent après lui : 1° que la liberté morale de l'homme n'est jamais indifférente; la réfutation que Leibnitz a faite de la liberté d'indifférence devient classique; 2° que l'homme, bien que sollicité en sens divers par des mobiles de la sensibilité et par des motifs de la raison, quelle que soit la force de ces mobiles et de ces motifs, peut toujours résister et choisir l'action qui lui plaît. La vérité de cette seconde proposition est attestée, selon eux, par le témoignage direct de la conscience. Toute l'école éclectique cite et fait sienne cette parole de Bossuet, où elle ne voit que l'affirmation pure et simple de la conscience de la liberté : « Que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, il sentira qu'il est libre comme il sentira qu'il est raisonnable. » Par ces deux propositions, l'école se donnait une double satisfaction; d'abord, tout en conservant le libre arbitre et la morale qui en a besoin, elle refusait d'acquiescer à une doctrine qui lui paraissait absurde à bon droit; ensuite, elle pouvait critiquer les scolastiques, Bossuet, Reid lui-même, et montrer par là qu'elle était bien véritablement fidèle à son titre, qu'elle choisissait parmi les doctrines pour n'accepter de chacune d'elles que ce qui lui paraissait irréfutable.

Sur le comment de l'exercice du libre arbitre, l'école restait muette; elle affirmait éloquemment l'existence de

(1) *Œuv. inéd.*, t. I, p. 291.

ce pouvoir, qu'elle aimait à désigner sous le nom moins scolastique et plus littéraire de liberté, sa nécessité pour assurer la morale, mais n'essayait point de définir son essence, ni d'expliquer comment il pouvait se concilier avec les lois de la nature ou de la pensée et en particulier avec la loi de raison suffisante. On se contentait de dire que, admettre la liberté, ce n'était pas admettre des phénomènes sans cause, puisque c'était au contraire donner aux actions libres la volonté libre pour cause. On ne paraissait pas voir que la question était en réalité plus haute. Dans la pensée de Leibnitz et de ceux qui répètent cette objection après lui, ce n'est pas le phénomène, l'action libre qui manque de cause, c'est la résolution qui donne naissance à l'action, c'est le libre arbitre lui-même. — Quant à l'opposition si évidente aujourd'hui entre le libre arbitre produisant des effets libres dans le monde des corps et le principe de la conservation de la force, nul alors ne l'apercevait. Si quelque éclectique a entrevu cette question, il s'est contenté de répéter l'opinion attribuée à Descartes : le libre arbitre ne crée pas de la force, il ne fait que diriger le mouvement où il lui plait. Leibnitz avait cependant démontré depuis plus d'un siècle que changer la direction du mouvement, c'était produire véritablement de la force.

L'objection contre la liberté humaine tirée de la prescience divine ne touchait point les éclectiques. Ici encore ils avaient recours à Bossuet et rapportaient la comparaison fameuse des deux bouts de la chaîne qu'il faut fermement tenir. Un seul d'entre eux, le plus aimable et le plus profond de tous, sinon le plus éloquent, le hardi et méditatif Jouffroy, osa dire que la raison humaine ne pouvait se contenter de cette conciliation ténébreuse, qu'il y avait une contradiction véritable entre la prescience divine et le libre arbitre humain. Il faut donc sacrifier l'une des deux choses. Devançant ce que devait écrire quelques années plus tard un profond philosophe de Lausanne, M. Secrétan, dans sa *Philosophie de la Liberté* (1), Jouffroy soutient que Dieu ayant vu que le libre arbitre de

(1) 2 vol. in-8, Sandoz et Fischbacher, 3e édit., 1879.

l'homme ne pouvait coexister avec sa propre prescience, a préféré se priver de la prescience pour doter l'homme de la liberté [1]. Il a librement renoncé à un de ses privilèges pour donner à sa créature une puissance de plus. Ici encore, Dieu s'est amoindri pour agrandir l'homme, *exinanivit semetipsum.*

Cependant le développement merveilleux des sciences expérimentales, les résultats extraordinaires obtenus par elles en face des éternelles obscurités de la métaphysique, durent amener beaucoup d'esprits à penser que les méthodes de ces sciences seules pouvaient découvrir la vérité. Au XVIIe siècle, Descartes voyant la métaphysique stérile, tandis que progressaient les mathématiques, « s'étonnait de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé » [2]. Ce fut une idée analogue qui poussa Auguste Comte à jeter les fondements de la philosophie qu'il intitula le positivisme. Seulement, tandis que Descartes, au temps des grandes découvertes mathématiques, appuyait sa philosophie sur la méthode de ces sciences, Auguste Comte, dans le siècle des sciences physiques et naturelles, et malgré le titre de son système, semble ignorer les méthodes expérimentales, pour rester fidèle à la méthode des sciences abstraites; sa philosophie n'est guère qu'une systématisation des sciences rangées par ordre sous la domination des mathématiques. Il travaille à réduire les choses les plus complexes à leurs éléments les plus simples, les sciences de la vie aux sciences des lois pures du mouvement, du nombre et de l'étendue. C'est ainsi qu'il réduit la sociologie à la psychologie, que la psychologie n'est pour lui qu'une section de la physiologie, que la physiologie se ramène à la chimie, celle-ci à son tour à la physique et la physique enfin aux mathématiques. Tous les événements du monde doivent pouvoir se ramener en dernière analyse à une explication mécanique et par conséquent géométrique. Tous dépendent d'une première loi très générale, soit de la loi de

(1) *Cours de droit naturel,* t. I.
(2) *Disc. de la Méth.,* 1re partie.

l'attraction universelle, soit de toute autre, que la science parviendra sans doute à découvrir quelque jour. Il serait donc possible de prédire à coup sûr tous les événements futurs, aussi bien ceux qui semblent dépendre des volontés humaines que ceux qui ne dépendent que de la nature. La sociologie deviendrait alors une véritable science, une physique sociale qui permettrait de donner à la politique une rigueur vraiment scientifique. On posséderait la *science,* d'où résulterait la *prévoyance,* qui commanderait l'*action,* selon la formule chère à Auguste Comte : *Savoir pour prévoir afin de pourvoir.* Cette idée de la possibilité d'une prévision complète de tous les événements futurs par l'accroissement de la science avait déjà été exprimée par Laplace dans ce passage souvent cité : « Une intelligence, qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome, rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner à l'astronomie, une faible image de cette intelligence [1]. »

Tel est donc le but de la science avec laquelle le positivisme prétend se confondre : arriver à tout prévoir. Or, pour tout prévoir, il faut que tout soit déterminé et par conséquent que rien ne soit libre. L'opposition entre le libre arbitre et la science que Kant avait déjà découverte en analysant les conditions de la connaissance, se montre maintenant à l'expérience. Elle n'est plus une déduction *à priori,* elle a la valeur d'un fait. Sans doute Auguste Comte subit la peine inévitablement liée à toute théorie purement empirique de la connaissance et ne peut arriver à fonder une science absolument sûre; toutes les lois découvertes par l'expérience antérieure peuvent toujours être contredites par l'expérience future, toutes restent en

(1) *Essai philosophique sur les probabilités.* Introduction.

quelque chose provisionnelles et hypothétiques. Si elles peuvent, par l'accumulation des expériences, arriver à un degré très élevé de probabilité, aucune ne peut prétendre à une certitude complète. Ainsi la porte peut rester ouverte à la contingence dans les événements du monde, comme l'a déjà montré Hume; mais aucun positiviste ne peut croire qu'il y ait un seul fait qui en dernière analyse ne puisse être expliqué, ramené à une loi. Par conséquent, bien que, à la rigueur, les lois de la nature puissent être contredites, que l'inexplicable puisse peut-être se réaliser, en fait cet inexplicable ne se réalise jamais, et les véritables lois de la nature ne sont jamais contredites par l'expérience. Stuart Mill admet que la science peut véritablement changer d'une planète à l'autre et même sur notre planète d'une époque à l'autre, le positivisme français, moins conséquent peut-être avec ses origines empiriques, mais plus attaché à satisfaire les besoins scientifiques de l'esprit, soutient que la science, la vraie science, est invariable et que si elle paraît changer, c'est la faiblesse de notre esprit qui cause ces apparences, en réalité la nature est toujours la même et ses lois restent immuables.

D'ailleurs, le positivisme, nous venons de le voir, se réduit en somme au mécanisme. Les mouvements actuels sont le résultat des mouvements antérieurs, et il n'y a dans le monde rien autre chose que des mouvements. Les phénomènes psychologiques ne sont, en effet, que la traduction interne des phénomènes psychologiques, la pensée est l'expression consciente d'un état du cerveau (1). Il suit de là que tout état de conscience est l'infaillible résultat des mouvements cérébraux. Or, ces mouvements eux-mêmes dépendent des mouvements extérieurs, de la circulation, de la respiration, de la nutrition, de l'état de l'atmosphère, etc. Par conséquent, nos volitions sont, comme tous nos autres états, déterminées par toutes

(1) M. Richet écrivait tout récemment : « Je considère la pensée et le travail psychique, non pas comme une conception sans analogie dans le monde, mais comme un phénomène *vibratoire,* de même ordre et de même nature que tous les phénomènes *vibratoires* connus jusqu'ici. » — *Revue scientifique,* 15 janvier 1887.

leurs circonstances antécédentes, elles en sont le produit; elles sont en nous sans doute et dépendent de nous, c'est-à-dire de notre constitution, mais nous ne pouvons nullement introduire un mouvement nouveau dans le système mécanique de l'univers.

Toutes ces doctrines sont basées sur le vieil axiome des atomistes : rien ne vient de rien; il n'y a pas de création de mouvement, pas de création de force. La même quantité de force se conserve dans l'univers. Ce principe, que l'atomisme antique acceptait *à priori*, que Descartes et Leibnitz déduisaient sous deux formes différentes de l'existence même de Dieu, les découvertes de la science contemporaine allaient permettre de le démontrer expérimentalement.

Déjà Lavoisier avait montré, à la fin du siècle dernier, que la quantité de matière restait constante (1). Qu'on pèse un corps composé quelconque, qu'on l'analyse, la somme des poids des substances composantes est égale, après l'analyse, au poids même du corps primitif; qu'on opère la synthèse, et le poids du corps reconstitué sera encore égal à la somme des poids des corps simples composants et par conséquent égal aussi au poids du corps primitif. Une découverte plus importante encore pour la question qui nous occupe a été celle de l'équivalent mécanique de la chaleur. On savait depuis longtemps que la chaleur peut produire du mouvement, comme il arrive dans l'expansion des vapeurs et dans la dilatation des gaz; et réciproquement, qu'on peut développer de la chaleur par un travail mécanique, par exemple, par la percussion, la pression, le frottement. Déjà Newton, quoique ayant adopté la théorie de l'émission, avait dit que la chaleur n'est autre chose qu'un mouvement dans les corps. Rumford et Montgolfier développèrent cette théorie et reconnurent que non seulement la chaleur disparue fait place à un mouvement, mais que le mouvement disparu fait place à de la chaleur. En 1839, Seguin, dans un ouvrage sur l'influence des chemins de fer,

(1) Sur les expériences de Lavoisier, qui démontrent la *conservation de la matière*, voy. *Revue scientifique*, 26 mai 1883.

annonçait que la force mécanique développée pendant le refroidissement d'un gaz ou d'une vapeur est la mesure et la représentation de la chaleur perdue. Il restait à démontrer : 1° que toute chaleur peut se transformer en travail, que tout travail peut se transformer en chaleur; 2° qu'à toute quantité de chaleur disparue correspond une quantité déterminée de travail effectué; et réciproquement, que pour tout travail consommé, il y a une certaine quantité de chaleur qui apparaît. Il fallait déterminer enfin le rapport numérique entre la chaleur et le travail, l'équivalent mécanique de la chaleur. En 1842, le docteur Mayer, à Heilbronn, formulait le premier le rapport qui lie entre eux un certain travail mécanique et la chaleur nécessaire pour le produire; en 1843, M. Joule, professeur à Manchester, détermina par l'expérience le travail que peut produire l'unité de chaleur. En France, MM. Hirn et Fabre ont aussi mesuré l'équivalent mécanique de la chaleur. Toutes ces expériences diverses ont donné une moyenne de 425 kilogrammètres pour équivalent mécanique d'une calorie.

Il est donc expérimentalement démontré que, pour élever de 1 degré la température de 1 kilogramme d'eau, il faut dépenser une force capable d'élever 425 kilogrammes à une hauteur de 1 mètre en 1 seconde de temps, ou réciproquement, qu'un poids de 425 kilogrammes tombant d'une hauteur de 1 mètre produit la quantité de chaleur nécessaire pour élever de 1 degré la température de 1 kilogramme d'eau. Dans le premier cas, la chaleur disparaît et à sa place apparaît le mouvement; dans le second, le mouvement semble anéanti, mais aussitôt la chaleur se montre et le fait revivre sous une forme nouvelle. Ainsi, la combinaison du carbone et de l'oxygène dans la chaudière de la locomotive produit la chaleur, qui à son tour produit la tension de la vapeur; le mouvement du piston et des roues, le frottement des roues sur les rails ou autour des essieux produisent ensuite une chaleur nouvelle. Si on pouvait recueillir sans en rien perdre et faire agir encore cette chaleur, elle produirait d'autres mouvements égaux aux premiers et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Ainsi roule et circule le torrent de la vie univer-

selle : le soleil verse sa chaleur et cette chaleur se transforme en mouvements dans la terre, les plantes et les animaux; rien ne se crée, tout se transforme, c'est le même rayon de feu qui attire sous forme de vapeurs blanches ou roses l'eau des fleuves et des mers dans les régions supérieures de l'atmosphère et qui fait circuler la sève dans la plante, qui fait sourdre la sensibilité confuse des coraux et des helminthes, le sens intime d'un Papou ou d'un Lapon, et qui apparaît sous la forme éclatante du génie dans les découvertes de Newton, dans les écrits de Bossuet, dans les poésies d'Homère. Toutes les grandes œuvres de la science, de la morale ou de l'art ne sont que de la chaleur transformée.

Telles sont les grandioses conséquences de la découverte de Mayer et de Joule. Que devient le libre arbitre de l'homme en face de cette force gigantesque qui crée tout, qui fait tout, qui produit tout? Il ne peut être qu'une illusion de notre conscience, un rêve de notre orgueil. En face de Zeus conducteur des Parques, le paganisme antique refusait tout pouvoir à l'homme; en face de la force universelle toujours constante et toujours égale, la science contemporaine nous refuse aussi tout pouvoir. Le païen avait encore la consolation de se dire que Zeus possédait une raison souveraine et qu'il gouvernait le monde selon les lois de sa pensée éternelle, nous savons maintenant que tout ce que nous pensons, tout ce que nous voulons, tout ce que nous sommes, est la résultante infaillible de forces brutes agissant sans raison, sans pensée, sans prévoyance d'aucune sorte. La nécessité brutale nous envahit et nous étouffe. Nous dominons sans doute cette nécessité qui nous broie, selon la profonde parole de Pascal, puisque nous la connaissons et qu'elle ne nous connaît pas, mais notre grandeur fait ici notre misère, car, si c'est être grand de savoir qu'on est misérable, c'est aussi être bien misérable que de le sentir et de ne pouvoir rien pour se délivrer de son malheur.

L'homme domine le monde par la pensée, il domine aussi la nécessité par cette même pensée. En un sens, il est donc au-dessus de la nécessité, pourquoi n'en serait-il

pas affranchi? Pourquoi ne serait-il pas véritablement libre? Voilà les réflexions qu'on dut faire en face de ce déterminisme scientifique qui ramenait en les exagérant les doctrines les plus sombres de l'antique fatalisme. Une réaction s'est donc produite contre les conséquences tirées par les savants de leurs découvertes. Cette réaction s'est opérée au nom de la morale et s'est abritée sous le nom devenu illustre de Kant.

Kant, nous l'avons vu, refuse à la raison théorique le droit de se prononcer sur l'existence ou la non-existence des choses intelligibles, qu'il appelle des noumènes. Y a-t-il une âme? Y a-t-il une liberté? Y a-t-il un Dieu? Questions métaphysiques et insolubles pour la raison pure. Seule, la raison pratique fait à l'homme une obligation de croire à tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement du devoir, l'homme doit donc croire à la liberté, à l'immortalité de l'âme, à l'existence de Dieu.

Quand l'ancienne philosophie se servait des preuves morales pour renforcer les preuves métaphysiques, elle disait : Pour pouvoir obéir, il faut que nous soyons libres; pour qu'il y ait de la moralité, il faut une sanction juste et l'immortalité de l'âme ainsi que l'existence de Dieu, du juste juge, sont nécessaires à la réalisation de la sanction. Mais avant d'avoir recours à ces preuves plus persuasives, où tout notre être moral se trouve directement intéressé, on avait prouvé d'abord l'existence d'une loi morale, on avait trouvé sa raison d'être dans une moralité suprême qui, voulant le bien, avait ordonné à l'homme d'en réaliser librement une partie. La morale dépendait donc de la métaphysique, et les preuves dites morales tiraient de la métaphysique toute leur valeur. Avec Kant, tout change, la métaphysique est traitée en suspecte, l'exercice de la raison pure aboutit à des antinomies qu'on ne peut résoudre. Un des deux termes contradictoires doit rester complètement hypothétique et indémontré. Les objets de la raison pure sont relégués dans un monde inaccessible. Ainsi, Kant adopte les résultats de la critique de Hume sur les notions de substance et de cause. Dans le monde positif de l'expérience, il n'y a que des phénomènes liés entre eux par

des lois purement subjectives. Ce n'est que dans un monde intelligible que se trouvent peut-être d'inaccessibles noumènes. La morale seule nous permet de pénétrer dans ce monde et nous fait alors un devoir d'affirmer l'existence des noumènes. Au lieu de dépendre de la métaphysique, la morale maintenant la fonde. Le sceptre change de mains, la métaphysique abandonne la domination à son ancienne sujette et vient se ranger sous ses lois.

C'est qu'avant même de penser il faut vivre, il faut agir; le sceptique lui-même dans la vie réelle est obligé de ne pas agir en sceptique, Hume l'a bien remarqué (1). Or, bien que la métaphysique soit mise en suspicion, il n'en faut pas moins vivre, agir, faire partie d'une société, être fils, époux, père, citoyen, homme. Et c'était au moment même où se fermait l'ère des spéculations métaphysiques des temps modernes que s'ouvrait toute grande l'ère de l'action. Le vieux monde politique s'écroulait, un autre le remplaçait. Il fallait agir, agir sans cesse et sans délai. On ne pouvait pas avoir recours à la science pour lui demander des ordres; elle promettait sans doute de découvrir les lois véritables de l'état social, mais elle ne pouvait les promulguer de sitôt et on ne pouvait attendre. La science restant muette, on eut recours à la foi. Le commandement du devoir, la voix de la conscience survivaient à toutes les révolutions. Alors que toutes ses autres croyances étaient renversées ou évanouies, l'homme croyait encore au devoir, au droit, à la vertu. Le devoir, la vertu, le droit lui paraissaient encore les choses les plus certaines, bien qu'il ne pût plus en trouver le fondement ni la raison. C'était même au nom du droit qu'il accomplissait les plus violentes révolutions. Et si la science, avec les horizons illimités qui s'ouvraient devant elle, pouvait assouvir le besoin de savoir, rassasier l'intelligence, elle ne pouvait satisfaire le cœur de l'homme « affamé de justice », selon la parole éloquente d'André Chénier.

Les principes de Kant devaient donc tôt ou tard être adoptés, et une école se fonda en France ayant pour but

(1) *Tr. de la nat. hum.*, l. Ier, conclusion.

avoué de rester fidèle à la pensée mère du kantisme : la ruine de la métaphysique et la domination de la morale. Le chef de cette école, M. Renouvier, en a exposé les principes dans trois grands ouvrages; il les soutient et les illustre chaque jour avec une ardeur infatigable dans une *Revue* qui a fait vaillamment ses preuves [1]. Le premier soin de M. Renouvier a été de déclarer à la métaphysique une guerre plus acharnée encore que celle que lui avait faite l'auteur de la *Critique de la Raison pure*. Les noumènes, les choses en soi, que Kant considérait encore comme des exigences de la pensée, doivent être bannis comme de vieux restes de l'ancienne métaphysique. Plus de substances, plus de causes, rien que des phénomènes. M. Renouvier a lui-même bien des fois appelé son système un « phénoménisme ». Ces phénomènes s'unissent selon les lois nécessaires de l'esprit pour former des groupes. Régis par la loi de personnalité, les phénomènes successifs inétendus et conscients s'unissent pour constituer un moi, et former ainsi une personne, un être moral. Ainsi, à vrai dire, je n'existe que parce que je me pense. Le *je*, le *moi* est une abstraction, il n'y a de réel que les phénomènes qui se succèdent. Mais ces phénomènes eux-mêmes n'existent qu'à la condition d'être représentés, de sorte que, si j'entends bien ici M. Renouvier, d'un côté il faut que les phénomènes existent avant le *moi* pour le former, de l'autre, il faut que le *moi* existe avant les phénomènes pour les penser, ce qui a bien l'air de se contredire. Quoi qu'il en soit de cette théorie assez obscure et que personne ne peut être sûr d'entendre, tant elle est éloignée de la commune manière de penser, il reste qu'il n'y a que des phénomènes et point de substances, que la métaphysique n'est propre qu'à tracer des labyrinthes tortueux où s'égare infailliblement quiconque s'y aventure.

En face des obscurités et des contradictions de la métaphysique, les vérités morales brillent d'une clarté

(1) *La Critique philosophique*, hebdomadaire de 1871 à 1885; mensuelle depuis le 31 janvier 1885.

qui enchante et pénètre de respect. Le devoir resplendit dans nos cœurs avec la même majesté sereine que les astres sur nos têtes. Le devoir est donc certain et avec lui tout ce qui est nécessaire à son existence, à sa réalisation. Le devoir exige de l'homme obéissance et respect, l'homme devra donc pouvoir obéir au devoir, il sera donc libre. Le premier devoir de l'homme est de croire au devoir, le second, qui est le corollaire du premier, est de croire à la liberté. Tel est le premier, et même l'unique indispensable postulat de la morale. Le devoir est plus sûr que tout, nous devons lui obéir sans examen, ni murmure. Quand même nos bonnes actions ne devraient jamais être récompensées, quand même le commandement que le devoir nous impose ne serait pas l'ordre éternel d'une raison providentielle, nous devrions encore obéir à la loi par respect pour la loi. Par conséquent, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu ne sont pas indispensables à la moralité, et une thèse récente a soutenu, exagérant la pensée de M. Renouvier, que ces croyances étaient plutôt nuisibles qu'utiles (1). Il en est tout autrement de la croyance à la liberté. Sans la liberté, en effet, l'homme n'est plus le père de ses actions, il ne peut plus obéir ou désobéir au devoir, il n'est plus véritablement moral. La liberté humaine est la pierre angulaire de la morale. Aussi M. Renouvier a-t-il consacré tous ses efforts à réfuter les arguments que les déterministes de tous les temps ont élevés contre le libre arbitre, et récemment encore il était sur la brèche pour le défendre. On peut justement dire de lui que c'est de tous nos contemporains celui qui a le plus souvent et le plus profondément étudié la question sous toutes ses faces, et il n'est même pas téméraire de penser que ses écrits ont été en grande partie la cause du concours qui a donné naissance à ce travail. Le terme même « libre arbitre » est celui qu'il affectionne. Le mot « liberté » lui paraît plus vague, plus indéterminé, plus susceptible de significations diverses. Il reprend donc aux scolastiques leur appellation trop délaissée et s'attache à prouver la

(1) *L'Intention morale*, par Vallier, 1 vol. in-8; Paris, Germer-Baillière, 1883.

réalité du libre arbitre. Il veut montrer d'abord que le libre arbitre est possible, puis préciser les conditions de son existence et le dégager par là de toutes les contradictions que le dogmatisme théologique ou métaphysique a pu y mêler.

M. Renouvier ne croit nullement que le libre arbitre s'exerce une fois pour toutes dans la formation du caractère, et qu'ensuite toutes les actions de la vie se déroulent avec une détermination infaillible, ainsi que le pensait Kant. N'admettant aucun noumène, aucune autre existence que celle des phénomènes, M. Renouvier ne pourrait reléguer ainsi le libre arbitre dans la région des noumènes sans le détruire. Pour lui, l'homme est libre, indépendant, à chaque instant de sa vie, tellement libre, tellement indépendant qu'il pourrait, s'il le voulait, s'affranchir des lois mêmes de la pensée. M. Renouvier adopte la définition de Kant : Le libre arbitre est une cause qui commence une série de phénomènes dont le point de départ est en lui seul, il est donc une véritable cause première, absolue, il cause et rien ne le cause : les actions libres sont des actions qui commencent absolument. L'homme a donc le pouvoir de commencer des séries nouvelles, il peut diriger ses pensées comme il l'entend.

M. Renouvier n'accorde pourtant pas à l'homme une liberté d'indifférence, il ne croit pas que le cas de l'âne de Buridan puisse jamais se réaliser. Ce n'est pas dans cette indifférence que se trouve pour lui le trait caractéristique, l'essence de la liberté. La marque essentielle à laquelle on reconnaît une action libre, c'est qu'avant sa production il était absolument impossible de dire si elle devait être ou ne pas être. Pour qu'un acte soit libre dans l'avenir, il faut que l'avenir soit complètement ambigu. L'ambiguïté dans l'avenir est la marque propre des actions libres. M. Renouvier reporte ainsi le problème sur le terrain même où l'avaient autrefois porté Aristote et les épicuriens, et il conclut avec eux que les propositions singulières qui portent sur l'avenir sont véritablement ambiguës, si les actions qu'elles représentent doivent être libres.

Puisque le libre arbitre n'est pas indifférent, nous agissons d'après des motifs, mais ces motifs ne sont point des représentations étrangères et sur lesquelles nous ne pouvons rien. Nous pouvons « arrêter, suspendre, ou bannir » une représentation en faisant surgir une nouvelle représentation, nous pouvons, selon la formule même de M. Renouvier, « être cause par nos représentations de nos représentations mêmes » (1). Le motif devient ainsi *automotif*, ou, comme l'a dit M. Dolfus, et c'est, selon M. Ravaisson, ce qui a été dit de plus profond sur les rapports de la volonté et des motifs, les motifs ne sont plus seulement *des* motifs, mais *nos* motifs. C'est nous qui contribuons à les former, et dès lors, quand notre volonté dépend d'eux, c'est encore de nous-mêmes qu'elle dépend. Par conséquent, pour que le libre arbitre soit possible, il faut que la puissance de l'homme s'étende jusqu'à la libre formation des jugements. Il faut que l'homme soit libre de juger comme il l'entend pour agir comme il lui plaît.

Les deux conditions de l'existence du libre arbitre sont donc : 1° l'ambiguïté des futurs; 2° la contingence du jugement. Ces conditions existent-elles et par conséquent le libre arbitre existe-t-il?

Il semble d'abord que la conscience rende témoignage de cette existence. C'était le sentiment de toute la scolastique, de Bossuet et de l'école éclectique. M. Renouvier se sépare d'eux sur ce point. Il admet bien une « conscience de la liberté », et il déclare que c'est là un « phénomène empirique certain, inattaquable », mais il ne veut pas qu'on confonde ce sentiment « avec la certitude objective, que ce sentiment est conforme à la réalité des choses, et que tous les futurs ne sont pas absolument déterminés. On sait que beaucoup de philosophes ont vu, dans le fait de se sentir libre, une preuve suffisante du fait d'être effectivement libre, ou même que, le plus souvent, ils n'ont pas su faire cette distinction facile. Mais le criticisme phénoméniste, en constatant la conscience de la liberté, admet

(1) *Ess. de critiq. générale*, Ier Essai: *Psychologie rationnelle*, 2e édit., 3 vol. in-12; Paris, 1875, t. I, p. 322.

la possibilité logique que cette conscience soit illusoire *quant à son objet* » [1]. Le sentiment de l'effort parait bien à M. Renouvier la forme imaginative qui nous représente notre liberté, mais il se refuse à voir dans l'effort, comme le faisait Maine de Biran, un lien entre la résolution et l'action. Il adopte, au contraire, et il a contribué pour beaucoup à faire connaître en France, l'opinion de M. W. James qui soutient que, loin d'être l'antécédent de la contraction musculaire, le sentiment de l'effort en est au contraire le conséquent, de sorte que, selon les expressions de M. James, le sentiment de l'effort n'est pas *efférent*, mais *afférent*. Il ne va pas de nous à nos membres, mais il revient de nos membres à nous, il nous représente non la contraction à accomplir, mais la contraction effectuée [2]. On ne peut donc pas établir *à posteriori* l'existence du libre arbitre.

Peut-on davantage prouver cette existence *à priori?* Évidemment non. Prouver par des raisons métaphysiques l'existence du libre arbitre, ce serait déduire cette existence de certains principes et par conséquent la trouver incluse dans ces principes. Il faudrait donc que le libre arbitre fût déjà déterminé, ce qui est une contradiction *in terminis*. Le libre arbitre reste par conséquent une hypothèse théorique. Il n'y a que la raison pratique qui puisse faire croire à son existence. Mais il faut pour cela que le déterminisme n'ait pas en sa faveur une démonstration rigoureuse, que la nécessité ne soit qu'une hypothèse au même titre que la liberté.

Mais soutenir cela, objecte-t-on à M. Renouvier [3], c'est ruiner la science, c'est soutenir qu'il n'y a point de loi dans la nature, c'est introduire partout le miraculeux, l'inexplicable, l'irrationnel. M. Renouvier ne recule pas et demande qu'on lui « présente cette personne, la Science » [4], qu'il ne connait que des sciences, non la

(1) *Critique philosophique*, 25 août 1883.
(2) Voy. *Critiq. philosoph.*, 23 septembre 1880 et suiv.
(3) Fouillée, *Revue philosophique*, décembre 1882, avril, juin, juillet 1883. — *La Liberté et le Déterminisme*, 2e édit., p. 151.
(4) *Critiq. philosoph.*, 13 janvier 1883.

Science. Il avoue que le libre arbitre est « *inexplicable, parce qu'il implique un élément premier* » (1), mais il refuse d'y voir un miracle, car le miracle est, pour lui, « un fait supposé qui ne s'explique point parce qu'il est en opposition avec les lois communes ou ordinaires de la nature » (2); au contraire, le libre arbitre est « le fait supposé de l'existence *in re* de l'indétermination de certains futurs, en correspondance avec l'idée de cette indétermination » (3). Ainsi, tandis que le miracle contredit une loi certaine et déterminée, le libre arbitre ne contredit aucune loi déterminée, reconnue pour telle, il ne contredit que l'idée d'une loi universelle. Mais c'est là son droit absolu; la science postule et suppose l'existence d'une telle loi, mais il est parfaitement permis à la morale de postuler et de supposer la non-existence de cette même loi. « La question de savoir si tout ce qui arrive est prédéterminé, dit M. Renouvier, est la question même de savoir si l'idée de loi embrasse tout, ou si quelque chose, en quelque chose, peut *échapper aux lois*. Objecter au libre arbitre l'impossibilité que quelque chose échappe aux lois, c'est faire une pétition de principe et se montrer obsédé de sa propre pensée, au point d'imaginer que le simple énoncé de la pensée contraire suffit pour dévoiler l'absurdité de celle-ci (4). »

Ainsi la nécessité est une hypothèse, la liberté en est une autre, les deux hypothèses se contredisent. Il est très facile de comprendre pourquoi la science postule la nécessité, c'est qu'elle « n'est en réalité que la mémoire du passé. Ne connaissant le monde qu'autant qu'il est déjà produit et pensé, la science ne voit que la nécessité » (5). D'un autre côté, la conscience, le sentiment de l'effort nous donnent l'idée de liberté. Nous connaissons donc l'origine des deux hypothèses contradictoires, elles sont l'une et l'autre très naturelles, elles ne peuvent cependant pas coexister. Il faut choisir.

(1) *Ibid.*, 14 juillet 1883
(2) *Ibid.*, 20 janvier 1883.
(3) *Ibid.*, 14 juillet 1883.
(4) *Ibid.*
(5) Penjon, *Leçon d'ouverture à la Faculté des lettres de Douai.* — *Critiq. philos.*, 10 mars 1883.

Mais comment choisir? On ne peut démontrer ni la liberté, ni la nécessité, on ne peut que se déterminer à croire l'une ou l'autre. « La vérité non pas prouvée, mais réclamée et digne d'être choisie, est celle qui pose un fondement pour la morale et aussi un fondement pour la connaissance pratique, indépendamment de laquelle on ne peut avoir la science (¹). » Pour découvrir quelle est cette vérité qui nous donnera « la plus petite dépense de croyance pour le plus grand résultat », Lequier a construit une sorte de dilemme que M. Renouvier s'est approprié. En voici le résumé. Ou c'est la liberté qui est vraie, ou c'est la nécessité. En fait, il y a des hommes qui affirment la liberté, d'autres qui affirment la nécessité; si c'est la liberté qui est vraie, les uns et les autres affirment librement leurs deux croyances contradictoires; si c'est au contraire la nécessité, ils affirment nécessairement les uns la liberté, les autres la nécessité et leur contradiction est nécessaire, elle résulte des lois mêmes de la nature ou de l'esprit. Dans ce dernier cas, celui qui croit à la liberté peut croire à la morale, tâcher d'obéir au devoir, mais il est en réalité dans le faux, celui qui croit à la nécessité doit devenir sceptique, puisque les lois de l'esprit dont il attend toute vérité disent oui et non à la fois par la bouche de deux hommes différents. Son affirmation n'a pas plus de valeur que celle de son contradicteur. Au contraire, si la liberté est vraie, « si j'affirme la nécessité, je l'affirme librement, je suis dans l'erreur au fond, et je ne me sauve pas du doute, puisque la nécessité que je crois n'exclut pas le doute.

» Enfin, si j'affirme librement la liberté, la liberté étant vraie, je suis à la fois dans le vrai, par hypothèse, et j'ai les mérites et je recueille les avantages de mon affirmation libre (²). »

Ce n'est donc que dans l'hypothèse de la libre affirmation de la liberté que se rencontrent à la fois et le fondement de la morale et la possibilité de la science.

(¹) Lequier, cité par Renouvier, *Ess. de critiq. générale*, IIe Essai, t. II, p. 419.
(²) Renouvier, *Ibid.*, p. 420.

C'est donc cette dernière hypothèse qui doit être réclamée et choisie. Nous croirons donc librement, par une sorte d'acte de foi, à des événements ambigus dans le futur, à l'action libre de la volonté sur les représentations, à l'absence d'un déterminisme universel qui embrasse et enchaîne tout. Et si on objecte à M. Renouvier qu'il retombe alors dans l'indifférentisme absolu que lui-même reprochait à Clarke, il reconnaîtra que l'homme ne se recommence pas absolument et à chaque instant, que chacun de ses actes, chacune de ses pensées, qu'il les produise lui-même ou qu'ils lui viennent de l'extérieur, forment en lui un caractère, un ensemble de déterminations dont il ne lui est jamais possible de s'affranchir complètement (1). Ces déterminations constituent ce que M. Renouvier appelle « la solidarité morale », et c'est à les étudier qu'un des plus charmants esprits de l'école critique a consacré un livre plein de finesse et de talent (2). L'homme n'en conserve pas moins toujours le pouvoir de réformer son caractère, de « renverser la vapeur », comme s'exprime spirituellement M. Marion. Les commencements absolus que pose le libre arbitre diffèrent donc beaucoup des premiers commencements : « Ce n'est que par rapport aux éléments nouveaux, encore indéterminés, dont la liberté dispose, qu'on peut parler de pur commencement (3); » pour que de tels commencements existent, il n'est pas besoin que rien ne soit prédéterminé, il suffit que tout ne le soit pas.

Dira-t-on maintenant que la loi de la conservation de la force s'oppose à ce que le libre arbitre produise des mouvements organiques parce que la quantité de force que contient le monde varierait par cela même? M. Renouvier se contentera de s'en référer alors à Cournot, à MM. de Saint-Venant, Boussinesq, Delbœuf, qui ont par divers moyens cherché à concilier l'existence du libre arbitre avec les lois de la nature. Pour lui, il croit

(1) Voy. *Ess. de critiq. générale*, IIe Essai, t. I, p. 296 et suiv.; t. II, p. 1 et suiv. — *Critiq. philos.*, 20 janvier 1883.

(2) *La Solidarité morale*, par H. Marion, 2e édit., 1 vol. in-8., G.-Baillière, 1883.

(3) *Critiq. philosoph.*, 20 janvier 1883.

à la possibilité de cette conciliation, mais dans tous les cas il aimerait mieux renoncer à toute sorte de science théorique que d'abandonner le libre arbitre. La science n'a de véritable valeur que par la morale et pour la morale.

MM. de Saint-Venant, Boussinesq, Delbœuf ne sont pas des philosophes de profession, mais des savants. Ils sont les uns et les autres convaincus de la vérité de la loi de la conservation de la force, et ils veulent montrer que cette loi ne contredit en rien l'existence du libre arbitre.

Déjà Cournot avait remarqué que l'homme, par les perfectionnements successifs qu'il peut apporter à une machine, peut rendre de plus en plus faible la force que l'ouvrier doit dépenser pour *la mettre en train.* « Par un procédé de raisonnement familier aux mathématiciens, le procédé infinitésimal, il avait conclu que l'on pouvait concevoir comme possible un cas où ce travail serait rigoureusement nul (1). » M. de Saint-Venant est parti de cette idée pour rédiger une note lue à l'Académie des sciences sur *l'accord de la liberté morale avec les lois de la mécanique.* « M. de Saint-Venant réduit, dès l'abord, dit M. Boussinesq, l'effet mécanique de la volonté à un très petit travail auquel il donne le nom de *travail décrochant,* parce qu'il le compare à celui de l'ouvrier qui tire le déclic (ou crochet) retenant élevé à plusieurs mètres un mouton destiné à enfoncer des pieux; ou à celui d'un homme qui presse la détente d'une arme chargée. Il montre ensuite qu'un perfectionnement de plus en plus grand des mécanismes permet de réduire indéfiniment ce travail; et il est d'avis que la nature, plus parfaite que l'art, peut bien avoir réussi à l'annuler tout à fait dans les organismes animés. » Représentons-nous, par exemple, une sphère aussi pesante que l'on voudra, qui se tient en équilibre au sommet d'un cône aussi grand que l'on voudra, il est clair que plus la rondeur et l'homogénéité de la masse de

(1) *Rapport de M. Janet sur un mémoire de M. Boussinesq*, in-8; Paris, Gauthier-Villars, 1878, p. 13.

la sphère seront parfaites et plus la pointe du cône sera effilée, moins il faudra de travail pour faire tomber la sphère. Le travail à effectuer diminue donc à mesure qu'augmentent la perfection de la sphère et celle du cône, de sorte que, si l'on se suppose arrivé à la limite de la perfection du système, la force décrochante sera en même temps arrivée à son extrême limite, elle sera plus petite que toute force donnée, c'est-à-dire qu'elle sera devenue pratiquement égale à zéro. Une force nulle pourrait donc produire dans le monde de très grands effets, le libre arbitre pourrait donc, sans créer aucune force nouvelle, produire cependant des événements nouveaux.

On conçoit qu'une pareille théorie n'a pas passé sans réclamations. On a objecté à M. de Saint-Venant, et avec juste raison, semble-t-il, que, quelle que soit la perfection d'un système mécanique, il faut toujours, pour le mettre en branle, une force aussi petite que l'on voudra, mais toujours réelle. Le frottement rapide du bout de l'aile d'un corbeau sur la neige des Alpes suffit pour déterminer une avalanche, mais encore ce frottement est-il nécessaire. Sans doute on peut dire que cette force est si petite, en proportion des effets qu'elle produit, qu'on peut n'en pas tenir compte dans les calculs; mais de ce que les calculs peuvent être relativement justes sans en tenir compte, il ne s'ensuit pas du tout qu'ils le soient absolument. C'est comme si on disait qu'un banquier ayant à encaisser une somme énorme, deux ou trois milliards par exemple, peut négliger deux ou trois millièmes de centime sans cesser pour cela d'exiger ce qui lui est dû. Il suffit de s'entendre: il peut négliger cette somme infime, surtout si on la compare à la somme totale de la dette, mais personne ne songera jamais à dire que ces deux ou trois millièmes sont rigoureusement égaux à zéro. Or, il semble bien que M. de Saint-Venant a fait un paralogisme analogue, qu'il a pris des quantités négligeables pour des quantités nulles, qu'il a transporté dans la réalité de purs artifices de calcul.

Avant même que M. de Saint-Venant eût écrit le travail dont nous venons de parler, M. Boussinesq avait lu à la

Société des sciences de Lille un mémoire intitulé : *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale,* mémoire qu'il présenta ensuite à l'Académie des Sciences morales et sur lequel M. Janet a écrit un lumineux et intéressant rapport. « L'idée de M. Boussinesq, dit M. Janet, consiste à utiliser, au profit de la possibilité de la liberté morale, une théorie bien connue des géomètres sous le nom de *solutions singulières,* et dont un exemple particulier (laissé jusqu'ici dans l'ombre) constitue ce que l'on pourrait appeler le *paradoxe* de Poisson. D'après cette théorie, il y aurait, nous dit M. Boussinesq, des cas d'indétermination mécanique parfaite, c'est-à-dire des cas où un mobile arrivé à certains points, appelés par l'auteur *points de bifurcation,* pourrait indifféremment prendre deux ou plusieurs directions différentes, tout en satisfaisant, dans l'un comme dans l'autre cas, à l'équation mathématique. Il y aurait des cas où un corps pourrait indifféremment ou rester en repos, ou aller en avant ou en arrière, à gauche ou à droite, sans que l'état précédent déterminât d'une manière nécessaire l'une de ces hypothèses, toutes donnant satisfaction également à tous les principes de la mécanique ; de telle sorte que, pour déterminer l'une de ces hypothèses, nul travail nouveau ne serait nécessaire. On comprend que, dans cette supposition, une action extra-physique, extra-mécanique, pût être l'effet d'un pouvoir directeur [1]. »

Ainsi la sphère dont nous parlions tout à l'heure, en équilibre au sommet d'un cône, peut tomber à droite ou à gauche, en avant ou en arrière, ou selon une quelconque des génératrices du cône ; dans tous les cas, la force nécessaire à la chute de la sphère demeurera identique. Cependant les effets seront bien différents. Le pouvoir donc qui choisira la génératrice selon laquelle tombera la sphère, qui *dirigera* la chute de la sphère, ne créera aucune espèce de force, et produira cependant dans le monde des effets réels. Le libre arbitre peut donc être considéré comme un pouvoir directeur qui rompt

(1) *Ibid.*, p. 15.

l'indétermination de certaines équations singulières du mouvement; loin d'être en opposition avec les mathématiques, le libre arbitre est au contraire indispensable pour permettre à une des solutions possibles de se produire.

On voit la différence qui sépare Cournot, M. de Saint-Venant et M. Boussinesq; Cournot admettait que la force d'impulsion était rigoureusement égale à zéro, M. de Saint-Venant la considérait comme plus petite que toute force donnée, par conséquent comme égale à zéro par rapport aux effets produits, M. Boussinesq enfin lui accorde une valeur véritable, mais selon lui le pouvoir qui la dirige peut être nul dans certains cas singuliers.

M. Bertrand, dans le *Journal des Savants* (1), plus tard MM. Dubois-Raymond (2) et Delbœuf (3) ont vivement critiqué M. Boussinesq. Ils ont montré que, si Cournot et M. de Saint-Venant admettaient comme conformes à la réalité de purs artifices mathématiques, M. Boussinesq ne confondait pas moins la pratique avec la théorie. Pour qu'une impulsion identique pût faire tomber la sphère selon une quelconque des génératrices du cône, il faudrait avoir un cône et une sphère absolument homogènes, il faudrait encore que la force qui doit agir fût également rapprochée de tous les points du système. On voit combien cela est impossible en pratique. Au fond, sous cet appareil mathématique, ce qu'ont découvert de bons juges, c'est la résurrection de l'hypothèse de l'âne de Buridan. Cette hypothèse est évidemment possible à concevoir, mais irréalisable dans la pratique. Or, le problème du libre arbitre est avant tout un problème de pratique. Le pouvoir directeur ne peut donc pas être considéré comme égal à zéro, comme étant une force nulle; en fait, il faudra plus ou moins de force pour faire tomber la sphère à droite ou à gauche,

(1) Cahier de septembre 1878.

(2) *Les Sept Énigmes du monde,* discours prononcé devant l'Académie de Berlin, le 8 juillet 1880, traduit presque en entier dans la *Revue philosophique,* février 1882.

(3) *Revue philosophique,* mai, juin, août 1882.

selon la situation de la source d'énergie et la constitution de la sphère et du cône.

Tout en argumentant ainsi, M. Delbœuf ne perdait point l'espoir de concilier le libre arbitre et le mécanisme, puisqu'il intitulait les articles mêmes consacrés à la réfutation de MM. de Saint-Venant et Boussinesq : *La liberté démontrée par la mécanique.*

Son argumentation, bien que chargée d'un appareil scientifique assez imposant, n'en est pas moins très simple. « La liberté, dit-il, est une puissance dont les effets ne peuvent se prévoir, parce que les mouvements exécutés librement ne sont pas contenus dans ceux qui précèdent (1). » Cela ne veut pas dire que l'être libre crée de la force; M. Delbœuf croit autant que personne à la loi de la conservation de la force, il la complète même par une autre loi de son invention qu'il appelle loi de la fixation de la force (2), mais il croit aussi que les mouvements produits par l'être libre ne sont point contenus dans les mouvements antécédents, car ils ont un caractère qui les distingue des mouvements bruts, ils sont discontinus. La discontinuité est la caractéristique du mouvement libre, elle appartient même à tous les mouvements des êtres vivants; le hanneton de Töpfer, qui décrit avec sa tarière trempée d'encre les dessins les plus charmants et les plus imprévus, nous fournit le type de ces mouvements (3). Le mobile inorganique a toujours des trajectoires continues et définies; d'un élément quelconque de la trajectoire on peut déduire tous les autres; au contraire, la trajectoire des mobiles vivants est irrégulière, brisée, impossible à déterminer. Elle l'est plus encore quand l'être est libre. Or, d'où vient la discontinuité du mouvement? De ce que le mobile change de direction en des temps imprévus, qu'il se repose, va à droite, à gauche, en arrière ou en avant, quand il veut. Le mobile dont le mouvement est discontinu dispose du temps et cela suffit. « L'être libre sera donc celui qui pourra retarder la transformation en

(1) *Rev. philos.*, août 1882, p. 163.
(2) *Ibid.*, juin 1882, p. 613.
(3) *Ibid.*, p. 633.

force vive de la force de tension qui est en lui (1). » Ainsi il ne créera point de force, la quantité de force restera constante dans l'univers et cependant, grâce au temps que le libre arbitre gardera à sa disposition, il pourra disposer des événements dans le monde, les arranger à sa façon, agir en un mot comme il voudra. Voici un exemple que nous fournit M. Delbœuf lui-même : « Un bateau en détresse file emporté par le courant. Un batelier est à l'avant, un autre à l'arrière. Sur le rivage un homme guette le moment de leur lancer une corde. La lancera-t-il à l'avant ou à l'arrière, ou bien manquera-t-il son coup? Tout dépend de l'instant choisi (2). » L'homme peut choisir l'instant qu'il voudra, « transformer en force vive la force de tension qui est en lui » au moment qu'il voudra, il est donc libre, il est donc la cause du salut ou de la perte du bateau, et cependant il n'a pas créé de force, il ne s'est mis en opposition avec aucune loi de la mécanique. Bien plus, puisqu'il y a des mouvements discontinus, impossibles à prévoir, la mécanique exige qu'il existe des êtres libres qui puissent expliquer l'existence de ces mouvements.

A cette opinion de M. Delbœuf, M. le Dr Grocler (3) et M. Fouillée (4) ont opposé plusieurs difficultés parmi lesquelles nous relevons cette simple remarque, à notre sens décisive. Pour que les êtres libres puissent disposer du temps, choisir leur moment, il faut qu'ils arrêtent leurs forces en tension prêtes à passer à l'acte ; or, pour produire cet arrêt, ne faut-il pas une force réelle? L'arrêt n'est pas une simple conservation, c'est une résistance et une dérivation. Les cellules du cerveau étant agitées d'une certaine façon, pour que les conséquences naturelles de ce mouvement ne se réalisent pas, pour que le mouvement soit discontinu, il faut que d'autres cellules entrent en jeu, se meuvent par conséquent et, si on admet, comme le fait M. Delbœuf, que la discontinuité du mouvement est l'œuvre du libre arbitre, on devra

(1) *Ibid.*, août 1882, p. 163.
(2) *Ibid.*, p. 160.
(3) *Ibid.*, novembre 1882.
(4) *Ibid.*, décembre 1882. — *La Liberté et le Déterminisme*, 2e édit., p. 153.

admettre que c'est aussi le libre arbitre qui produit le mouvement nouveau des autres cellules, et par conséquent que le libre arbitre peut créer des forces nouvelles, ce que M. Delbœuf refuse d'admettre.

Il faut donc aller plus loin encore que ne le veulent faire MM. de Saint-Venant, Boussinesq, Delbœuf, il faut, si l'on veut soutenir le libre arbitre, aller jusqu'à soutenir hardiment avec les anciens métaphysiciens scolastiques, *la contingence des lois de la nature.* C'est ce qu'a fait un jeune et profond penseur, M. Boutroux (1). Tandis que les scolastiques déduisaient la contingence des lois naturelles de la contingence même de l'acte créateur, M. Boutroux observe plutôt comment la science arrive à la découverte des lois et conclut de la contingence des observations particulières à la contingence des lois générales. Un fait incontestable d'abord, c'est que les êtres dont se compose la nature sont différents les uns des autres, c'est qu'il y a des formes supérieures et des formes inférieures. Or, il est impossible en droit de déduire les formes supérieures des formes inférieures, d'expliquer, comme le disait Auguste Comte, « le supérieur par l'inférieur ». Il est impossible de montrer comment une pensée ou une volition sont contenues dans une loi mathématique quelconque. — Mais, répondent les savants, en fait on ramène toujours la forme supérieure à ses conditions inférieures. — Soit, réplique M. Boutroux, mais vous ne faites alors qu'un syllogisme modal dont la forme est précisément la contingence. « Lors même que la science a pu prendre la forme déductive, il ne s'ensuit pas que les conclusions en soient objectivement nécessaires. La valeur des conclusions est précisément celle des principes fondamentaux; et, si ceux-ci sont contingents, la contingence s'en transmet nécessairement à toutes les propositions que le syllogisme en fait sortir (2). » Les sciences tirent leurs principes de l'expérience, chaque expérience est contingente, les principes qu'on en tire par abstraction ne

(1) *De la Contingence des lois de la nature,* in-8, G.-Baillière, 1874.
(2) *Ibid.,* p. 151.

peuvent donc être que contingents et les conséquences qu'on déduira par la suite de ces principes devront participer à leur contingence. — Tout est donc contingent dans le monde réel des êtres, il y a partout de l'indétermination, de la spontanéité. C'est l'esprit qui, pour construire la science, introduit une homogénéité artificielle, une apparente nécessité. Partout, c'est la contingence que nous constatons, cette contingence devient spontanéité avec les formes vivantes dans les plantes et surtout dans les animaux, libre arbitre enfin chez l'homme qui possède la raison et la pensée. Et, s'il en est ainsi, si l'expérience ne nous montre nulle part dans la réalité concrète la nécessité construite par les abstractions de l'esprit, c'est que sans doute la nécessité n'a d'autre réalité que cette existence abstraite et que le principe des choses est une absolue liberté. M. Boutroux est ici d'accord avec M. Secrétan, et sa thèse profonde est un appoint considérable apporté à la *Philosophie de la liberté*.

Toutes les tentatives faites pour concilier le libre arbitre avec la loi de la conservation de la force semblent donc avoir échoué, et les partisans les plus déterminés du libre arbitre sont obligés de refuser à la science la connaissance adéquate de la vérité, ils veulent qu'elle n'en donne que l'abstraction, le squelette et pour ainsi dire le fantôme. Au milieu de ce conflit d'opinions et de systèmes, la psychologie contemporaine tente à son tour de résoudre la question de la volonté par l'étude des cas anormaux et pathologiques. M. Ribot a étudié dans un livre récent les *Maladies de la volonté* (1), avec l'abondance et la sûreté d'informations qui caractérisent tous ses écrits. Il nous avertit d'abord qu'il ne veut toucher en rien à « l'inextricable problème du libre arbitre » (2), parce que le libre arbitre, s'il existe, est une cause et qu'on ne s'occupe des causes qu'en métaphysique. Or, M. Ribot ne fait pas de la métaphysique, il ne veut faire que de la psychologie. Après

(1) Un vol. in-18; G.-Baillière, 1883.
(2) *Ibid.*, p. 2.

avoir montré comment la volonté peut être affaiblie par défaut ou par excès d'impulsion, comment on peut ne pas vouloir parce que le désir manque, ou ne pas se décider parce qu'on a trop de désirs et qu'on ne sait auquel entendre, il signale un antagonisme assez fréquent entre la force de l'intelligence et la décision du caractère, il fait voir ensuite comment l'extrême mobilité de la volonté, « le règne des caprices, » est l'acheminement à l'anéantissement absolu de la volonté. De toutes ces observations, M. Ribot croit pouvoir conclure que « la volition est un état de conscience final qui résulte de la coordination plus ou moins complexe d'un groupe d'états, conscients, subconscients ou inconscients (purement physiologiques), qui tous réunis se traduisent par une action ou un arrêt... Elle n'est donc qu'un effet de ce travail psychophysiologique, tant de fois décrit, dont une partie seulement entre dans la conscience sous la forme d'une délibération. *De plus, elle n'est la cause de rien.* Les actes et mouvements qui la suivent résultent directement des tendances, sentiments, images et idées qui ont abouti à se coordonner sous la forme d'un choix. C'est de ce groupe que vient toute l'efficacité. En d'autres termes, et pour ne laisser aucune équivoque, le travail psychophysiologique de la délibération aboutit d'une part à un état de conscience, la volition, d'autre part à un ensemble de mouvements ou d'arrêts, le « *je veux* » *constate une situation, mais ne la constitue pas... Il est un effet sans être une cause* (¹). »

Peut-être trouvera-t-on que M. Ribot va bien plus loin qu'il ne se proposait de le faire et qu'il résout le problème du libre arbitre, dont il avait promis de ne pas s'occuper. Il proteste cependant dans une lettre qu'il nous a autorisé à publier que « la psychologie strictement scientifique peut s'adapter à toute doctrine, fût-elle catholique... Dans toutes mes monographies, dit-il encore, j'essaie de trouver des faits typiques et de serrer d'aussi près que possible l'interprétation : le reste m'est indifférent, et il m'importe peu que telle ou telle métaphysique puisse s'en préva-

(¹) *Ibid.*, p. 171, 175.

loir » (1). Il n'a donc voulu, ici comme ailleurs, que nous expliquer la volonté; or, pour l'expliquer, il fallait lui trouver des antécédents dont les variations pussent expliquer les siennes. C'est simplement ce qu'a voulu faire et ce qu'a fait M. Ribot. De ce que, d'après lui, la volition ou le choix est l'effet d'événements psychologiques antécédents, s'ensuit-il qu'il n'y ait rien de libre dans l'homme? Non, puisque Maine de Biran, qui adoptait la même doctrine, — et M. Renouvier en est-il si loin? — admettait cependant la liberté. La volition, dit M. Ribot, d'accord sur ce point avec Maine de Biran et avec Locke, dépend de la délibération : reste à savoir maintenant si dans la délibération entre comme élément une libre attention. Dans ce cas, le libre arbitre existe; dans le cas contraire, il ne saurait exister. Or, M. Ribot n'a rien dit qui nous prouve que la liberté personnelle ne joue absolument aucun rôle dans l'attention (2). Il n'y a donc dans les écrits de M. Ribot rien qui nous permette de le ranger parmi les adversaires déclarés de la liberté.

Mais tous les partisans de la psychologie nouvelle n'imitent pas sa prudente et sage réserve. M. Richet et M. Beaunis ont l'un et l'autre insisté sur les conséquences contraires au libre arbitre qu'on pouvait tirer de certaines expériences d'hypnotisme. On peut donner à certains sujets hypnotisés l'ordre d'exécuter une action quelconque après leur réveil. Presque toujours ils l'accomplissent sans résistance, même après un temps parfois assez long (3). C'est ainsi que M. Richet suggère à une dame de venir chez lui à un jour fixé et que cette dame vient au jour dit en donnant des raisons spécieuses de sa venue. C'est ainsi encore que M. Beaunis suggère à deux femmes de voler après leur réveil une pièce d'argenterie et elles ne manquent pas d'exécuter ces suggestions. Aussi ce dernier auteur se croit-il en droit de conclure : « Je puis dire à un hypnotique : Dans

(1) 19 mars 1885.

(2) Voy. *Maladies de la volonté*, c. III.

(3) M. Beaunis a réussi une suggestion à cent soixante-douze jours d'intervalle. — MM. Pierre Janet et Gilbert ont fait des suggestions à distance, qui ont réussi également.

dix jours vous ferez telle chose, à telle heure, et je puis écrire sur un papier daté et cacheté ce que je lui ai ordonné. Au jour fixé, à l'heure dite, l'acte s'accomplit et le sujet exécute mot pour mot tout ce qui lui a été suggéré; il l'exécute *convaincu qu'il est libre, qu'il agit ainsi parce qu'il l'a bien voulu et qu'il aurait pu agir autrement;* et cependant si je lui fais ouvrir le pli cacheté, il y trouvera annoncé dix jours à l'avance l'acte qu'il vient d'exécuter. *Nous pouvons donc nous croire libres et ne pas l'être.* Quel fond pouvons-nous donc faire sur le témoignage de notre conscience, et ce témoignage, n'est-on pas en droit de le récuser, puisqu'il peut nous tromper ainsi? Et que devient l'argument tiré en faveur du libre arbitre, du sentiment que nous avons de notre liberté (1)? »

Si l'on objecte à M. Beaunis que les hypnotisés résistent parfois à la suggestion, il répond qu' « il est toujours possible, en insistant, en accentuant la suggestion, de leur faire exécuter l'acte voulu ». Et pour ceux qui croient qu'ils auraient pu résister à la suggestion, M. Richet traite leur sentiment d' « illusion » et soutient, comme M. Beaunis, qu'ils « ne peuvent agir autrement que des automates » (2).

Ainsi le libre arbitre se trouve toujours combattu et nié par tous les penseurs qui s'inspirent des méthodes scientifiques contemporaines. Il semble qu'il n'y ait pas de milieu, ou admettre la contingence universelle avec MM. Renouvier et Boutroux, ou nier toute contingence. Dans le premier cas, la science n'est qu'une approximation, elle ne possède pas la vérité, elle est véritablement inexacte, mais la morale peut se fonder; dans le second cas, la morale n'existe plus, mais la science demeure avec la certitude de ses démonstrations et la rigoureuse exactitude de ses lois.

Et cependant l'homme a besoin à la fois de la science et de la morale. Il ne peut penser sans l'une, il ne peut agir sans l'autre. Faut-il renoncer à concilier ces deux besoins également impérieux de notre esprit? C'est l'avis

(1) *Recherches expérimentales sur l'hypnotisme*, p. 77.
(2) *Revue philosophique*, mars 1883, p. 349.

de M. Dubois-Raymond. Il voit dans la conciliation du mécanisme de la nature et du libre arbitre de l'homme une des *sept énigmes* que l'intelligence humaine ne peut résoudre. « On accorde sans trop de gêne, dit-il, qu'on est l'instrument de causes cachées, aussi longtemps que l'action est indifférente. Mais le moniste le plus résolu éprouve quelque peine à se persuader, en face des exigences de la vie pratique, que toute l'existence humaine n'est qu'une fable convenue, suivant laquelle une nécessité mécanique attribue à Caïus le rôle de criminel et à Sempronius celui de juge, moyennant quoi Caïus va se faire pendre, tandis que Sempronius va déjeuner... Et quand Quételet nous fait toucher du doigt la loi naturelle qui veut qu'il y ait, bon an mal an, tant de voleurs, tant d'assassins, tant de faussaires dans telle ville, il est possible de se dire que si nous ne sommes pas de ceux-là, c'est que d'autres ont tiré les mauvais numéros à notre place... Les écrits des métaphysiciens sont remplis des essais qu'ils ont tentés pour concilier le libre arbitre et la loi morale avec le mécanisme de la volonté. Les seuls problèmes éternels sont les problèmes insolubles (1). »

Nous sommes donc obligés de croire à la fois au déterminisme et au libre arbitre, et il nous est impossible de concilier ces deux croyances. Telle n'était pas l'opinion de M. Fouillée lorsqu'il publia sa thèse remarquable sur *la Liberté et le Déterminisme* (2). Dans cet ouvrage l'auteur s'efforçait, au contraire, de montrer d'abord par une critique rigoureuse que le déterminisme et l'indéterminisme absolus étaient également faux et ensuite que le déterminisme lui-même pouvait produire la liberté par l'intermédiaire de l'idée de liberté. C'est, en effet, une loi bien constatée par la psychologie contemporaine, que toute idée tend à se réaliser. L'idée possède en elle-même une force de réalisation. L'idée de la liberté devra donc, comme toutes les autres idées, tendre à se réaliser, et y tendra d'autant plus qu'elle sera plus

(1) *Revue philosophique*, février 1882, p. 183.
(2) Un vol. in-8; Paris, G. Baillière, 1872, 2e édit. 1884.

forte et mieux assurée dans l'esprit. Sa puissance de réalisation augmentant ainsi, elle finira par atteindre la limite où la puissance égalera l'être, où la liberté sera véritablement réalisée par elle-même. Cette limite ne peut être atteinte par un désir égoïste de la liberté; la liberté est l'œuvre du « bel amour », c'est-à-dire de l'amour désintéressé. Trouver la liberté si belle, si parfaitement désirable qu'elle mérite d'être aimée pour elle-même, et en même temps aimer les autres êtres à tel point qu'on désire surtout leur bien sans aucun retour personnel, par conséquent vouloir les gratifier de la liberté, même en restant soi-même enchaîné, tels sont les sentiments qui marquent le moment où l'idée de la liberté, atteignant l'infinie puissance, se réalise nécessairement. Tel est le sens de l'éloquente allégorie qui termine le livre de M. Fouillée. Ainsi, penser la liberté est le premier degré de la liberté; désirer la liberté, la vouloir, c'est s'approcher d'elle; aimer la liberté, c'est la conquérir. La liberté se trouve donc ainsi réconciliée avec le déterminisme, puisque sa réalisation résulte des lois mêmes du déterminisme. C'est nécessairement que les lois nécessaires produisent la liberté. La force brute sera nécessairement vaincue, et la liberté sera nécessairement conquise par la puissance de l'amour.

Il semble que l'auteur de cette hardie et brillante théorie ait senti lui-même les contradictions cachées sous les apparences de la conciliation. Dans de récents ouvrages, dans des articles plus récents encore [1] qui ont trouvé place dans la deuxième édition de son livre sur la liberté, tandis qu'il regarde le déterminisme d'un œil plus doux, il réserve les rigueurs de la plus subtile critique pour combattre tous ceux qui tentent de rompre les chaînes de la nécessité scientifique et d'introduire dans les actes moraux un indéterminisme quelconque.

Il y a cependant une autre manière de tenter la conciliation du déterminisme et de la liberté, de la science et de la morale, ou, ce qui revient au même, de la raison

(1) *La Science sociale contemporaine,* 1 vol. in-18; Paris, Hachette, 1880. — Articles divers, *Revue philos.,* décembre 1882, avril, juin, juillet 1883. — *L'Homme automate.* — *Rev. des Deux-Mondes,* 1886.

et de l'action. C'est celle qui fait le fond du christianisme, celle qu'avait déjà essayée Leibnitz, celle qu'indique M. Ravaisson: « La nécessité qui détermine à faire ce qu'on croit le meilleur, cette nécessité n'exclut point la liberté : au contraire, elle l'implique. Le sage ne peut pas ne pas bien faire. En est-il moins libre? — C'est celui que les passions asservissent, c'est celui-là qui flotte incertain entre le bien et le mal. Le sage, en choisissant le bien, le choisit infailliblement, en même temps avec la volonté la plus libre. C'est peut-être que le bien, ou le beau, n'est en réalité que l'amour, qui est la volonté dans toute sa pureté, et que vouloir le vrai bien, c'est se vouloir soi-même (1). » Et, pour mieux faire entendre sa pensée, M. Ravaisson dit encore : « Dans la logique, il y a une nécessité absolue d'une proposition à ses conditions; dans la nature, il y a une nécessité analogue d'une fin à ses moyens. La fin, en effet, entraîne les moyens. Au contraire, la fin ne s'impose qu'avec cette nécessité relative qui détermine la volonté. C'est pourquoi, d'une manière générale, aucun événement n'entraîne jamais, avec une nécessité absolue et géométrique, un événement subséquent. Ce n'est qu'en un sens détourné et impropre qu'il en peut être donné pour la cause. Il n'est jamais réellement qu'un des éléments, et l'élément négatif d'une nécessité relative, de la nature de celle des motifs par lesquels notre libre volonté se décide, nécessité morale qui n'empêche pas, qui implique, au contraire, que la cause qu'on dit qu'elle détermine se détermine par elle-même... La fatalité en ce monde, du moins quant au cours régulier des choses, et l'accident mis à part, n'est donc que l'apparence; la spontanéité, la liberté est le vrai (2). »

Mais cette spontanéité, cette liberté n'est pas arbitraire et sans raison. La suprême raison unie à la suprême liberté produit la sagesse, la bonté, l'amour, la perfection, la beauté. Tout est libre et rien n'est arbitraire dans le monde harmonieusement ordonné, tout est

(1) *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 2e édit., p. 268.
(2) *Ibid.*, p. 269.

raisonnable et rien n'est forcé. Tel est l'idéal que l'homme doit atteindre. La liberté est un moyen, mais elle est aussi une fin, elle est une puissance, mais elle est aussi un acte; elle permet d'acquérir la vertu, mais elle est aussi une vertu. De la sorte se concilient les deux points de vue des péripatéticiens et des stoïciens; le libre arbitre des péripatéticiens sert à conquérir la liberté du sage stoïcien. Le pouvoir ambigu et irrationnel doit tendre à devenir rationnel et par conséquent à réaliser le bien infailliblement et librement, et notre imparfaite liberté doit chercher à imiter la liberté parfaite de Dieu.

Nous avons, croyons-nous, fidèlement exposé les diverses manières de comprendre et de résoudre le problème du libre arbitre dans notre temps et dans notre pays. — Tandis que l'école éclectique, sur les traces de Maine de Biran, échappait au déterminisme sensualiste, s'efforçait de prouver le libre arbitre par le témoignage de la conscience et les déductions morales, le positivisme prétendait s'enfermer de plus en plus dans le monde des réalités expérimentales loin de tout commerce avec les causes. Or, le libre arbitre est essentiellement une cause, le positivisme fait donc profession de l'ignorer. Mais pour ignorer le libre arbitre, il faut tout expliquer sans lui, ce qui est véritablement le nier, comme le montrait naguère un esprit vigoureux et distingué [1]. Le positivisme est donc obligé de tout expliquer, comme si le libre arbitre n'existait pas, et c'est là, pour le dire en passant, la cause des formes si absolues des conclusions de M. Ribot. La science contemporaine est plus hardie encore : si le libre arbitre existe, il doit produire dans le monde des effets réels, produire par conséquent de la force; or, la quantité de force reste constante, le libre arbitre est donc impossible, ou le principe même de la science est ébranlé et la science détruite. M. Renouvier accepte volontiers l'antinomie qu'on lui signale, mais il soutient que la nécessité dont la science a besoin n'est qu'une hypothèse; qu'à son tour la morale a

[1] Lionel Dauriac, *La Psychologie indépendante; Critique philosophique*, 27 octobre 1883.

besoin de l'hypothèse du libre arbitre, que c'est l'homme lui-même qui doit librement choisir entre ces deux hypothèses et se décider pour celle qui lui présentera le plus d'avantages. Or, par une démonstration assez inattendue, Lequier a prouvé que le système de la nécessité devait forcément aboutir au scepticisme, puisque dans ce système l'erreur est aussi nécessaire que la vérité. Seule l'hypothèse de la liberté sauve donc et la morale et la science, c'est donc cette hypothèse qu'on doit choisir. Cependant, des savants plus pénétrés peut-être des méthodes et des abstractions mathématiques que des lois de la causalité telles qu'elles se réalisent dans le monde, tentent de montrer qu'une force mathématiquement nulle peut produire ou diriger le mouvement; un autre soutient que les êtres libres disposent du temps et que cela leur suffit.

Mais la science pure refuse d'admettre ces sortes de compromis qui lui paraissent reposer sur des idées fausses. Il ne reste donc plus qu'à nier un des deux termes, ou la liberté ou la nécessité, ou la morale ou la science, à moins qu'on ne constate la coexistence effective des deux croyances dans la conscience et qu'on déclare la conciliation insoluble. C'est ainsi que Bossuet prétendait autrefois qu'il faut tenir fermement les deux bouts de la chaîne sans comprendre comment l'enchaînement se continue. Il y a cependant cette différence entre M. Dubois-Raymond et Bossuet que le premier, disciple de Kant, n'envisage la question qu'au point de vue des croyances subjectives, tandis que le second se place sur le terrain des réalités objectives. Pour M. Dubois-Raymond, le fond véritable des choses se dérobe à nous, mais il est impossible de concilier deux croyances contraires sur ce fond des choses; pour Bossuet, au fond des choses il y a à la fois de la liberté et de la nécessité, de la providence et du libre arbitre, mais nous ne pouvons connaître comment ces deux choses s'accordent entre elles, bien que nous croyions fermement à leur accord.

D'autres esprits, plus profonds ou seulement plus hardis, prétendent que la conciliation est possible et s'efforcent de la découvrir. M. Fouillée trouve dans l'idée de liberté l'intermédiaire entre les deux termes et tâche de

montrer — avec plus de hardiesse et d'originalité subtile peut-être que de bonheur — que la nécessité engendre nécessairement la liberté par l'idée, le désir, l'amour de la liberté. M. Ravaisson enfin, unissant les plus hautes idées des religions antiques à celle qui fait le fond du christianisme et qu'il retrouvait naguère dans Pascal (1), esquisse les lignes principales d'une synthèse plus haute où la liberté serait le vrai fond des choses, la nécessité leur forme abstraite, et où la bonté, la beauté, la perfection, seraient le but unique et éternel auquel tendent tous les êtres, vers lequel ils aspirent, poussés par la force toute-puissante et douce de l'amour, d'un amour à la fois irrésistible et librement accepté.

On voit maintenant quelles sont les étapes principales qu'a parcourues l'esprit humain à la recherche de la solution du problème. Toujours, sans doute, l'homme a senti en lui-même comme la révélation intérieure de son pouvoir volontaire, mais toujours aussi il a fait la dure expérience des limites de ce pouvoir. Il a donc toujours été ballotté en deux sens opposés, et porté à croire tantôt à son esclavage et tantôt à sa liberté. La faiblesse de l'être humain en face des puissances formidables de la nature dut, à l'origine, faire prédominer l'idée de dépendance. Bien plus, en l'absence de lois régulières scientifiquement constatées, par un anthropomorphisme bien naturel, les phénomènes du monde durent être considérés comme l'œuvre de volontés arbitraires; ces volontés, redoutables par leur puissance, paraissaient prendre un malin plaisir à ruiner les espérances de l'homme et à contrarier ses projets; elles veillaient avec un soin jaloux à le maintenir dans un état de respectueux abaissement; il dut donc, pour ne pas s'attirer ce φθόνος τῶν θεῶν, dont parlent les anciens poètes, se rapetisser dans son cœur et s'efforcer de ne plus songer à son pouvoir. Ainsi s'établit dans les religions païennes le dogme de la dépendance absolue de l'homme. Plus tard, quand la régularité du cours des choses permit d'assurer l'invaria-

(1) *La Philosophie de Pascal.* — *Revue des Deux-Mondes,* 15 mars 1887.

bilité des lois, la raison immuable et souveraine remplaça les divinités indépendantes; mais l'homme n'osa pas davantage s'assurer en son pouvoir. Seuls parmi les philosophes du paganisme, Aristote et Épicure ont une doctrine bien nette de la liberté. Une contradiction invincible semble subsister entre la volonté changeante de l'homme et l'ordre immuable de la destinée.

Le christianisme, au lieu de faire reposer le monde sur une raison immuable, en fit au contraire l'œuvre libre du libre amour. Le libre arbitre de l'homme explique le mal; le libre arbitre de Dieu explique le bien. L'amour veut se communiquer, son infaillible liberté crée alors une liberté qui l'imite imparfaitement. La contradiction absolue qui existait dans le paganisme entre la volonté changeante de l'homme et le cours immuable de la nature a fait place à une conciliation possible entre la liberté de l'homme et la liberté de Dieu. Deux êtres libres et intelligents peuvent toujours s'accorder, quelles que soient les autres différences de leurs natures. Or, l'harmonie entre deux êtres libres ne peut s'établir complète que par l'amour. Mais le christianisme est par essence la religion de la charité ou de l'amour infini. C'est pour cela que les Églises qui ont sacrifié le libre arbitre de l'homme à la puissance de Dieu, ou la liberté de la grâce divine au libre arbitre de l'homme, ont été infidèles à l'essence même du christianisme qui est la fusion harmonieuse par l'amour des deux libertés. « Dans le christianisme tout, jusqu'au sacrifice, n'est que préparation, figure d'une vérité unique, qui est le don que Dieu fait de soi au cœur par la charité. Jésus-Christ n'avait-il pas dit lui-même qu'un autre viendrait après lui, un Appelé ou Invoqué, qui enseignerait enfin sans figures toute la vérité? Cet autre était l'Esprit divin, que la théologie identifie avec l'amour. Vers cet Appelé tend tout le christianisme (1). »

La philosophie moderne ne conserve des idées chrétiennes que l'idée purement rationnelle et à peu près païenne de la providence. Dominée par une raison abstraite que l'amour n'anime plus, la providence se

(1) Ravaisson, *Ibid.*

réduit à un ordre immuable d'événements et dès lors il faut renoncer au libre arbitre, comme le fait résolument Spinoza, ou hésiter et se contredire, comme le font Descartes et Malebranche. Seul, Leibnitz, plus fidèle aux idées chrétiennes, a marché dans les voies de la conciliation. Mais lui-même était dominé par une vue scientifique qui, en l'inclinant au déterminisme, devait plus tard ramener, sous des formes brutales, les doctrines rigoureuses de l'antique fatalisme. Il croyait pouvoir déduire de ses doctrines métaphysiques cette conséquence qui, d'après lui, devait s'imposer à la physique, qu'une même quantité de force se conservait dans l'univers. Cette doctrine est devenue la base de la science positive. Ainsi la contradiction n'existe plus entre la providence d'un Dieu immuable et le libre arbitre de l'homme; la notion de Dieu, sans cesse vidée par les abstractions de la raison pure, en est venue à ne plus représenter ni bien, ni ordre, ni providence, mais la cause brute des événements, la force pure et nue, ou encore la matière d'où tout vient et où tout retourne, et nos contemporains ont hardiment reconnu qu'à une telle idée le grand nom de divinité ne convenait plus. Toute la bonté qui rendait acceptable la puissance divine et rendait « léger son fardeau », s'est évanouie, la force seule est restée, la force, que Leibnitz appelait « insupportable ». — Telle est l'œuvre de la raison abstraite, qui s'assure en elle-même, se complaît en déductions sèches, et se sépare de toute source d'émotion, de sentiment et de vie. D'ailleurs, cette raison a travaillé à se détruire en se privant de son aliment, elle a renié la métaphysique et ne se reconnaît plus que dans ces sciences qu'on a nommées positives. Mais la science positive, en dehors de toute métaphysique, ne se distingue pas de l'empirisme qui est, comme l'ont bien montré Hume et Stuart Mill, la négation de la raison. De toutes façons, d'ailleurs, le libre arbitre est rejeté hors de la science. Il faut donc, si l'on veut l'admettre encore, sans cependant avoir recours à un acte de foi désespéré, ramener la science à son véritable rôle et montrer par la critique la valeur de ses prétentions.

Il faut de plus montrer que si la raison abstraite aboutit à une nécessité logique, il n'est nullement contraire à cette raison complète, prise dans toute son extension, que Kant appelait pratique, d'admettre dans le monde, ainsi que l'avait senti Leibnitz, des rapports de convenance et d'harmonie où peut trouver place la liberté. Peut-être verra-t-on alors que la science et la morale, loin d'être ennemies, s'accordent au contraire et ne peuvent se passer l'une de l'autre. Et, en effet, comment faire le bien si on ne le connaît pas, et comment le connaître si on ne l'aime pas, si on ne le cherche pas avec tout l'élan de l'être et, comme disait Platon, avec l'âme entière?

Pour nous résumer donc et établir le véritable état de la question, nous devons reconnaître que cinq choses sont possibles :

1. Ou on admet le principe de la conservation de la force, l'unité absolue de l'univers dépendant d'un principe immanent ou transcendant, et on nie le libre arbitre, on assure la science et on tâche d'expliquer sans liberté les notions morales; c'était jadis la position des stoïciens, ce fut ensuite, à des degrés divers, celle de Wickleff, de Luther, de Calvin, de Descartes, de Malebranche, de Spinoza, de Leibnitz; c'est encore celle des monistes anglais ou allemands, de M. Herbert Spencer, de M. Hæckel, de la plupart des savants contemporains.

2. Ou on admet le libre arbitre, un pouvoir absolu de commencer des actions nouvelles, et on conteste la valeur absolue des principes scientifiques et métaphysiques, on fonde aisément la morale, mais on met la science en péril; c'était ce que soutenaient les épicuriens, ce qu'ont soutenu depuis avec des nuances diverses Pélage, Scot Erigène, et de nos jours M. Secrétan, M. Renouvier et toute son école.

3. Ou on affirme à la fois la croyance à la liberté et à la nécessité, en déclarant insoluble le problème de leur conciliation; c'est l'opinion de M. Dubois-Raymond, c'était aussi celle de Bossuet.

4. Ou on nie à la fois la nécessité et la liberté, et on

réconcilie ainsi les deux adversaires en les renvoyant dos à dos; c'est la position de Hume et de Stuart Mill.

5. Ou enfin on tente de concilier ces deux doctrines si différentes, on montre alors, élargissant la voie indiquée par le dogme catholique, tracée par S. Augustin, S. Thomas et par Leibnitz même dans certains écrits, que le bien domine le monde, que tout agit librement, et cependant avec raison, que l'unité n'est pas abstraite, mais vivante, harmonieuse, esthétique, aimante, morale plus encore que géométrique, et que de ce point de vue supérieur on voit les apparentes antinomies se fondre, se concilier et en définitive s'évanouir. Tel était probablement le fond de la pensée d'Aristote; ainsi pense encore M. Ravaisson.

A priori et par la logique pure, nous eussions pu établir que telles sont bien les positions que peut prendre l'esprit en face de la question du libre arbitre, et qu'il n'en peut prendre d'autres : la thèse, l'antithèse, la négation de la possibilité d'une synthèse, la synthèse négative et enfin la synthèse véritable, telles sont bien toutes les formes d'opinion possibles et les seules entre lesquelles l'esprit puisse choisir. Or, nous les voyons toutes adoptées par quelque penseur. L'esprit humain, guidé dans l'infinie variété de ses développements par la logique immanente qui forme son essence même, a occupé successivement toutes les positions possibles. Nous n'avons donc pas à inventer, mais à choisir une solution et à donner les raisons de notre choix. Notre tâche semble modeste, mais après avoir suivi les flux et les reflux de la pensée des plus grands génies sur cette question, nous ne l'avons jamais trouvée plus lourde.

DEUXIÈME PARTIE

LA THÉORIE

DEUXIÈME PARTIE

LA THÉORIE

PRÉLIMINAIRES

Avant d'aborder la discussion du libre arbitre, il est indispensable de déterminer la nature et l'étendue du problème. Il faut donc indiquer d'abord ce que nous entendons par libre arbitre et quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes de l'existence de ce pouvoir.

Nous appelons *libre arbitre* le pouvoir en vertu duquel l'homme peut choisir entre deux actions contraires sans être déterminé par aucune nécessité. L'homme, pour être libre, doit donc n'être contraint par rien d'extérieur; sa volition ne doit pas non plus être la conséquence de sa nature et de son caractère comme le mouvement d'une roue est la conséquence du mouvement de la machine dont cette roue fait partie, ou comme une fleur résulte du développement de sa tige.

En conséquence, l'action produite par le libre arbitre doit toujours rester indéterminée jusqu'au moment de sa production, c'est-à-dire que l'action contraire doit toujours rester possible; par conséquent, *aucune intelligence* ne doit pouvoir prédire infailliblement l'action libre *dans un temps distinct de celui de sa réalisation;* le libre arbitre a donc pour domaine la *contingence;*

La volition produite par le libre arbitre ne doit pouvoir s'expliquer que par l'être qui la produit, elle doit donc être *spontanée;*

De plus, l'action produite par l'agent libre doit être connue par lui dans son essence et sa production, c'est-à-dire que l'être libre doit savoir qu'il agit, qu'il agit librement et pourquoi il agit ainsi; l'action libre doit donc être *intelligente*.

Contingence, spontanéité, intelligence, tels sont donc les trois caractères de l'action libre. Ce sont les caractères mêmes que lui attribuait Leibnitz, mais nous donnons au mot contingence sa vraie et pleine signification, que Leibnitz ne lui donnait pas. Pour lui, étant donnée la constitution de la monade, son action devenait inévitable, infaillible; une intelligence quelconque pouvait, étant donnés l'état présent d'une monade et la loi de son développement, déduire infailliblement tous les états futurs de cette même monade. Nous croyons au contraire que si l'homme est libre l'âme peut se modifier elle-même et par conséquent que la connaissance parfaite de son état présent ne suffirait pas pour prédire infailliblement toutes ses actions futures. Le contraire de son action n'a donc pas une possibilité purement abstraite, mais, si l'on peut dire ainsi, une possibilité effective. Nous ajoutons donc à l'idée de Leibnitz l'ambiguïté des futurs contingents et nous nous rangeons à l'opinion de M. Renouvier (1).

Nous croyons être ainsi d'accord avec l'idée que le commun des hommes se fait du libre arbitre, nous croyons aussi que la plupart des penseurs qui s'en sont occupés, soit pour le défendre, soit pour le combattre, s'en sont fait une idée analogue. Avec l'humanité tout entière, nous faisons de l'expression *action libre* le synonyme d'*action indépendante*. Nous déduisons seulement de l'indépendance l'*imprévisibilité* — qu'on nous pardonne ce mot barbare — qui y est contenue.

Mais si nous faisons le libre arbitre synonyme d'indépendance, nous n'allons pas jusqu'à déterminer la nature

(1) On verra de reste que nous sommes bien loin de partager sur tous les points les opinions de cet éminent remueur d'idées, mais c'est pour nous un devoir de reconnaître combien nous lui sommes redevables. Si nous avions voulu marquer tout ce que nous lui devons, il aurait fallu le citer presque à chacune des pages qui suivent.

de cette indépendance. Il suffit à l'action, pour être libre, de ne pas dépendre absolument des actions passées. Ainsi la liberté est selon nous une notion négative qui reste par conséquent indéterminée. Il ne nous semble nullement nécessaire de déterminer le contenu exact de cette notion, — ce qui n'est peut-être même pas possible, — pour prouver son existence. Il suffit de pouvoir la distinguer de tout ce qui n'est pas elle et nous le pouvons précisément par le caractère de l'imprévisibilité. Il suffit donc de savoir que quelques-unes de nos actions ne peuvent s'expliquer entièrement par des conditions antérieures connues et déterminées, pour affirmer qu'elles sont libres.

Nous pouvons nous demander maintenant si l'homme produit des actions de cette nature. Pour cela, instruits par l'histoire, nous devons d'abord remarquer que deux systèmes ont toujours été en présence, et que si beaucoup de philosophes ont soumis le monde à la nécessité, d'autres ont cru au contraire à l'universelle liberté. Nous avons ainsi deux propositions contraires : *Tout est libre, — Rien n'est libre.* La logique nous apprend que ces deux propositions ne peuvent être vraies toutes les deux, mais qu'elles peuvent être fausses toutes les deux. Nous sommes ainsi invités à examiner la valeur de ces deux conceptions contraires du monde et des arguments apportés en leur faveur. Après avoir ainsi déblayé le terrain, appuyés sur la tradition non moins que sur les observations les plus récentes de la psychologie scientifique, nous pourrons établir une théorie de la volonté, les preuves de sa liberté, et les moyens qui permettent au libre arbitre de se conserver et de s'exercer. Nous déroulerons enfin la série des conséquences qui, dans les divers domaines de la pensée et de l'action, résultent de l'existence de notre libre pouvoir.

LIVRE I

LA CRITIQUE

CHAPITRE Ier

Critique des arguments en faveur de la nécessité

I. — *Critique des arguments scientifiques*

Nier le libre arbitre, c'est affirmer la nécessité. — Trois sortes d'arguments contre le libre arbitre : scientifiques, psychologiques, métaphysiques — Premier argument scientifique. — La sociologie et le libre arbitre. — Statistiques et loi des grands nombres. — Réponse. — Double sophisme. — Deuxième argument. — La philosophie de l'histoire et le libre arbitre. — Réponse. — Sophisme de l'accident. — Troisième argument. — La science positive et le libre arbitre. — Loi de la conservation de la matière et de l'énergie. — Critique. — Première instance : Incertitude de la science. — Réplique. — Les sciences mathématiques et les sciences expérimentales. — Nature hypothétique de ces dernières. — Deuxième instance. — Réplique. — Passage du domaine de la science à celui de la métaphysique.

Le libre arbitre est la seule puissance à laquelle on ait attribué le pouvoir de changer quelque chose à l'ordre du monde, d'y introduire quelque chose d'imprévu et vraiment nouveau. Nier ce libre arbitre, c'est donc affirmer que toute la suite future des événements est dès maintenant arrêtée et déterminée sans qu'aucune puissance au monde soit capable d'y rien changer, que tous les événements actuels étaient complètement déterminés par les événements passés, que tout ce qui arrive doit arriver. Or, telle est la formule même de la croyance à la nécessité. Qu'on admette maintenant, avec le fatalisme oriental, que tout ce qui arrive dans le monde est l'œuvre arbitraire d'une puissance souveraine qui mène tout comme il lui plaît; qu'on soutienne, avec Spinoza, que tous les événements dépendent nécessairement des décrets nécessaires de Dieu; ou qu'on prétende, avec Leibnitz, que tous les actes de l'homme dérivent de sa

constitution originelle, qu'il a reçue toute faite des mains de son créateur, ou enfin qu'on enseigne seulement, avec les sensualistes des XVIIe et XVIIIe siècles, suivis par les savants contemporains, qu'aucun être dans le monde ne peut échapper au déterminisme universel, que nos actions sont les résultats infaillibles de nos passions et de nos désirs, la conclusion est toujours la même : Rien n'est maître de soi dans l'univers, rien n'est libre, tout ce qui arrive doit arriver. Il y a certainement de très grandes différences dans la manière dont chacun de ces systèmes entend la nécessité; pour les Orientaux, c'est une forme de la liberté absolue qui s'impose aux êtres inférieurs; pour Spinoza, la nécessité dans notre âme n'est que la conséquence de la nécessité géométrique qui s'impose à tout; pour Leibnitz, la nécessité est au contraire la conséquence d'une ineffable raison; pour Hobbes, Condillac, les savants contemporains, la détermination infaillible de tous les mouvements, de toutes les actions n'est que le résultat de lois positives partout observées, jamais démenties; mais, par des voies différentes, en partant des principes très divers, on arrive toujours au même but, l'affirmation dans le monde d'une succession d'événements à laquelle aucun être créé ne peut rien changer. Fatalistes, déterministes, sont donc d'accord sur les conclusions, quelles que soient leurs divergences de doctrines; et en effet, que m'importe que la nécessité qui m'enchaîne vienne du dedans ou du dehors, que je sois attaché par un fatalisme extérieur ou par un déterminisme intérieur, en suis-je moins enchaîné?

Nous ne nous appliquerons donc ici qu'à examiner les arguments, quels qu'ils soient, qui servent à étayer cette doctrine, recherchant sous les divergences apparentes le lien caché qui les unit.

Les arguments divers apportés par les philosophes pour soutenir la thèse de la nécessité et nier le libre arbitre peuvent se diviser en trois grandes classes : les uns s'efforcent de montrer que la thèse de la nécessité est la seule qui puisse s'accorder avec les résultats incontestés de la science positive; les autres prétendent trouver dans l'expérience psychologique la preuve de la

non-existence du libre arbitre; les derniers enfin soutiennent que la pensée exige que tout soit déterminé dans le monde et que l'Être absolu qui a tout produit, en posant les causes, a dû poser aussi les effets. Appelons ces trois classes d'arguments : scientifiques, psychologiques et métaphysiques. Les premiers montrent que le libre arbitre, s'il existait, détruirait la science; les seconds prouvent qu'en fait ce prétendu libre arbitre n'existe pas dans la conscience; les derniers enfin développent l'absurdité contenue dans la conception même du libre arbitre. Les arguments scientifiques tendent donc à établir que le libre arbitre n'est pas probable, les arguments psychologiques que le libre arbitre n'est pas réel, les arguments métaphysiques que le libre arbitre n'est pas possible.

Critiquons d'abord les arguments scientifiques. Les arguments que nous appelons *scientifiques* se tirent de la considération de quelques sciences particulières, telles que la sociologie, la philosophie de l'histoire, dont les résultats devraient être contredits dans l'hypothèse de l'existence du libre arbitre, ou de la considération de la loi de la conservation de l'énergie. Cette loi est regardée comme la condition même de toute science positive, et elle ne peut être maintenue si le libre arbitre a une existence réelle.

Quételet est le premier qui ait appliqué la statistique à la sociologie. S'appuyant sur la statistique criminelle, il a montré que le nombre des vols, des attentats à la pudeur, des crimes de toute espèce commis chaque année, est sensiblement le même pour un même pays dans une période déterminée. Tous les ans, il y a un tant pour cent de voleurs, d'adultères, d'assassins, etc. La quotité des crimes est invariable comme la quotité des naissances et des décès. On a conclu de cette stabilité du nombre des crimes, — stabilité qui se retrouverait probablement dans les autres actions humaines et qui se retrouve en effet dans celles qu'on a observées, telles que les mariages, les lettres jetées à la poste sans adresse, etc., — que le libre arbitre n'existait pas. Si le libre arbitre existait, les actions

humaines pourraient différer d'année en année et les prévisions que l'on tire des statistiques devraient être contredites. Tous les savants reconnaissent, en effet, la vérité de la loi des grands nombres formulée ainsi par Laplace : *Les possibilités respectives des événements tendent à se développer*. Par conséquent, plus souvent nous donnerons à une possibilité l'occasion de se manifester, plus elle devra se manifester. Or, le libre arbitre est une possibilité de changement ; par conséquent, plus nous observerons d'actions humaines, plus nous devrons y remarquer de variations, si, en réalité, elles dépendent du libre arbitre. Or, que voyons-nous se produire? Plus on fait d'observations, plus on dresse de statistiques, plus elles sont faites soigneusement, plus on voit les événements se rapprocher d'une loi fixe, invariable. Comment supposer, si, parmi les causes des actions humaines, il s'en trouvait une aussi variable, ondoyante et diverse par essence que le libre arbitre, qu'on vît toujours les actes humains se rapprocher de cette loi fixe et précise? Les perturbations, que quelques expériences pouvaient ne pas découvrir, devraient à la longue se manifester. Les possibilités des événements se développent : or, la possibilité, ici, dans l'hypothèse du libre arbitre, c'est la perturbation, la variation de la loi. La loi devrait donc changer, les moyennes varier, si le libre arbitre existait ; mais au contraire les moyennes s'établissent et se confirment, la loi devient de plus en plus stable. Qu'en conclure? Que la prétendue possibilité de perturbation n'existe pas, puisqu'elle ne se montre pas.

Il n'est pas difficile de répondre. — On pourrait d'abord soulever des questions préjudicielles. Le nombre des crimes, quoique sensiblement invariable, ne l'est pas absolument. De plus, la statistique est-elle infaillible? Et, si elle ne l'est pas, que devient la prétendue invariabilité dont on excipe? Et encore, est-ce que les crimes se ressemblent véritablement? N'y a-t-il pas des circonstances qui diffèrent? Est-ce tous les ans au même lieu, à la même heure et de la même façon que les criminels agissent? — Mais admettons que les moyennes soient exactes, que les circonstances ne

varient pas plus que les nombres, cela ne prouve rien encore. En effet, si le crime est déterminé, le criminel l'est-il? Il y a un criminel sur mille habitants. Le un sur mille est un criminel idéal, que la statistique laisse indéterminé, pourquoi ne serait-ce pas lui-même qui se détermine? Les neuf cent quatre-vingt-dix-neuf innocents sont également indéterminés, pourquoi ne serait-ce pas leur libre arbitre qui les détermine à rester honnêtes?

De plus, le libre arbitre pourrait sans doute apporter des perturbations dans les nombres, mais il peut aussi n'y en apporter aucune; son essence étant d'être libre, il peut ce qu'il veut, et par conséquent, quand même aucun changement ne se produirait jamais, cela ne prouverait rien contre l'existence du libre arbitre. Ainsi l'argument tiré des statistiques et de la loi des grands nombres se réduit à deux sophismes : si de ce que le criminel idéal est déterminé on conclut que le criminel réel l'est aussi, la conclusion a plus d'étendue que les prémisses et on pèche contre cette règle du syllogisme : *Latius hunc (minorem terminum) quam præmissæ conclusio non vult;* si de l'absence de perturbations on conclut à l'absence du libre arbitre, on suppose gratuitement que le libre arbitre doit nécessairement troubler les moyennes, c'est-à-dire qu'il est soumis à une loi nécessaire, ce qui revient à dire qu'il n'existe pas, c'est une *pétition de principe.*

La sociologie ne fournit donc aucun argument sérieux en faveur de la thèse nécessitaire. En sera-t-il de même d'une autre science qui s'y rattache de très près, de la philosophie de l'histoire? L'histoire nous offre perpétuellement l'exemple des mêmes causes amenant les mêmes effets, des mêmes fautes des princes amenant les mêmes révoltes des sujets, de la même indiscipline dans les sujets amenant la même rigueur de la part des princes. Comment ces lois historiques existeraient-elles si le libre arbitre des hommes pouvait à chaque instant leur donner un démenti?

Ici encore, et avec plus de raison peut-être que pour les statistiques, on pourrait discuter les bases du raisonnement, on pourrait se demander s'il y a vraiment des

lois de l'histoire bien observées et irréfutablement établies. Mais quand cela serait, quand les perturbations politiques et sociales seraient toujours amenées par les mêmes causes, on peut remarquer qu'il n'est nullement besoin d'admettre la nécessité pour expliquer cette invariabilité. Que faut-il, en effet, pour qu'un mouvement politique, une révolution, par exemple, se produise dans un pays? Il suffit pour cela que la grande majorité des citoyens soit favorable à la révolution; il n'est nullement nécessaire que la totalité y travaille. Or, quand et dans quel pays une révolution quelconque a-t-elle obtenu l'unanimité? Ce n'est assurément pas en Angleterre en 1642, ni en France en 1789, ni en 1830, ni en 1848. Par conséquent, s'il y a des hommes qui obéissent aux motifs révolutionnaires, il en est d'autres qui peuvent leur résister. — Mais en accordant même que la totalité des hommes obéissent aux lois historiques actuellement constatées, il n'y aurait encore aucune preuve d'une nécessité inexorable qui commanderait tous nos actes. Le libre arbitre alors ne s'exercerait pas dans certains cas, mais cela ne prouverait point qu'il ne pût s'exercer dans d'autres. Soutenir le contraire serait véritablement ériger la particularité — et une particularité très contestable — en loi universelle et dire : Certains actes de l'homme ne sont pas libres, donc il n'y en a aucun qui le soit. C'est le *sophisme de l'accident*.

Jusqu'à présent, le déterminisme ne prétendait mettre le libre arbitre en opposition qu'avec deux sciences particulières, la sociologie et l'histoire; il veut maintenant aller plus loin et soutient que la loi la plus générale de la science contemporaine, celle qui en est comme le couronnement et la clef de voûte, enferme comme conséquence l'existence de la nécessité universelle, et qu'affirmer le libre arbitre c'est s'exposer à ruiner du même coup l'édifice entier de la science positive. Quelle est, en effet, la loi la plus générale et la plus incontestée de la science positive telle que le XIXe siècle l'a faite? C'est la loi de la conservation de la force. « Le principe de la conservation de l'énergie, dit M. Dubois-Raymond, signifie que la force ne se produit et ne se détruit pas plus que la matière. L'état du monde entier, y compris celui d'un cerveau

quelconque, est à chaque instant le résultat mécanique absolu de son état précédent et la cause mécanique absolue de son état dans l'instant suivant. On ne saurait admettre que deux événements ni deux pensées soient également possibles, dans un temps donné; les molécules cérébrales ne peuvent se disposer que d'une seule manière, comme les dés ne peuvent tomber que d'une manière dès qu'ils sont sortis du cornet. Une molécule quittant sa place ou sortant de sa route sans raison suffisante serait un aussi grand miracle que si Jupiter, sortant de sa voie elliptique, jetait la perturbation dans le système planétaire. Dès lors, si nos déterminations volontaires sont des phénomènes qui accompagnent nécessairement, quoique d'une manière incompréhensible, les mouvements et les dispositions de notre substance cérébrale, comme le monisme se le figure, il est évident qu'il n'y a pas de libre arbitre. Pour le monisme, le monde est une machine, et, dans une machine, il n'y a pas de place pour la liberté (1). »

On voit quelle est l'hypothèse fondamentale de cette argumentation. C'est que aucune de nos pensées, aucune de nos volontés ne peut se produire sans être liée à un mouvement cérébral. S'il n'est pas indispensable de supposer entre nos états de conscience et nos états cérébraux une véritable identité, il est au moins nécessaire, pour fonder le raisonnement qui précède, d'admettre une corrélation constante entre les états de notre esprit et les mouvements de notre corps. Nous n'examinerons pas pour le moment cette hypothèse, nous l'admettrons même comme l'admettent à peu près tous les psychologues contemporains (2). Nous ne voulons relever ici que les fautes de logique qui déparent les arguments déterministes.

(1) *Les Sept Énigmes du monde.* — *Revue phil.*, février 1882, p. 182.

(2) Voy. Taine, *Les Vibrations cérébrales et la Pensée.* — *Revue philos.*, janvier 1877. — Tout récemment, M. Gautier a soutenu que les phénomènes de conscience, pensées, volitions, etc., « n'ont point d'équivalent mécanique, c'est-à-dire qu'ils ne *dépensent point d'énergie* ». (*Rev. scientifiq.*, 11 décembre 1886. — Voy. aussi *ibid.*, 1er janvier 1887.) — La thèse de M. Gautier a été combattue par MM. Richet (*ibid.*, 18 décembre 1886, 15 janvier 1887) et Herzen (*ibid.*, 22 janvier 1887).

La loi de la conservation de l'énergie est donc en opposition avec le libre arbitre. Elle est expérimentalement constatée, donc le libre arbitre est ruiné. Du temps que Leibnitz l'énonçait pour la première fois, elle n'était qu'une déduction métaphysique et restait hypothétique comme les principes mêmes d'où la déduisait ce philosophe, mais aujourd'hui c'est l'expérience qui la prouve. Lavoisier, en montrant que la quantité de matière reste constante, Mayer et Joule, en découvrant l'équivalent mécanique de la chaleur, ont fait éclater son évidence à tous les yeux et personne ne peut s'aviser de la nier. On ne nie pas les faits.

Ainsi raisonnent les déterministes avec une intrépidité confiante. Nous ne voulons certainement pas nier les faits, contester les expériences, mais on nous permettra bien de les examiner et de rechercher leur valeur. Que donne donc l'expérience? Comment le chimiste prouve-t-il la conservation de la matière? Comment le physicien établit-il la conservation de l'énergie?

Le chimiste prend, par exemple, 1 kilogramme de carbonate de chaux. Il opère l'analyse de ce kilogramme de carbonate de chaux et, l'analyse faite, il trouve 480 grammes d'oxygène, 400 grammes de calcium et 120 grammes de carbone. Ces trois nombres additionnés donnent bien le poids primitif du carbonate de chaux. Prenant maintenant les 400 grammes de calcium, il les combine avec 160 grammes d'oxygène et forme ainsi 560 grammes de chaux; puis, prenant les 320 grammes d'oxygène qui restent, il les combine avec les 120 grammes de carbone, il forme ainsi 440 grammes d'acide carbonique. Mettant enfin les 560 grammes de chaux en présence des 440 grammes d'acide carbonique, il opère une combinaison nouvelle, le carbonate de chaux est reconstitué. On le pèse, il pèse bien exactement 1,000 grammes. Rien ne s'est donc perdu, rien ne s'est donc créé pendant cette suite de transformations. La quantité de matière est restée constante.

Voilà l'expérience; est-elle aussi probante qu'elle le paraît? Examinons. Nous avons supposé que la balance donnait rigoureusement les nombres exigés par la

théorie. Mais qui ne sait qu'en fait il en est tout autrement? La balance donne toujours des poids différents de ceux qu'indique la théorie, quelquefois supérieurs, presque toujours inférieurs. Il est impossible de déterminer les causes qui font varier ainsi les poids. Une part d'erreur se mêle à l'expérience et cette part est inévitable. — Supposons même que la balance donne très exactement les poids déterminés par la théorie, l'erreur n'existe pas moins. On sait, en effet, et on démontre en physique, que toute balance est fausse ou, pour mieux dire, qu'aucune balance n'est absolument juste. Pour qu'une balance fût tout à fait juste, il faudrait, entre autres conditions, que le frottement du fléau sur son axe de suspension devînt nul, ce qui est évidemment impossible. On peut donc arriver à rendre l'erreur très petite, mais jamais nulle. Ainsi donc, de deux choses l'une : ou la balance donne des poids différents des poids primitifs, il est alors évident que la loi énoncée dépasse l'expérience; ou la balance donne des poids égaux aux poids primitifs, et alors encore la loi dépasse l'expérience, puisqu'il est démontré que nulle balance n'est rigoureusement juste.

Passons maintenant à la preuve expérimentale de la conservation de l'énergie. On réalise un travail quelconque et on mesure la quantité de chaleur qu'a développée ce travail. Joule, par exemple, faisait mouvoir l'eaû d'un calorimètre par la chute de deux poids. Le mouvement communiqué à l'eau l'échauffait et on mesurait aisément cet échauffement à l'aide du thermomètre. On n'a ensuite qu'à dépenser une égale quantité de chaleur pour produire le même travail. Mais ici encore de deux choses l'une : ou les nombres fournis par l'expérience sont rigoureusement égaux et alors on peut toujours, en s'appuyant sur l'imperfection inévitable des instruments ou des sens, contester la valeur absolue de l'expérience; ou ils sont seulement à peu près égaux, — et c'est ce dernier cas qui se réalise toujours, comme le prouvent les nombres différents trouvés par les différents expérimentateurs pour l'équivalent mécanique d'une calorie, — et alors on peut demander de quel droit

on appuie sur un fondement variable une loi rigoureuse et absolue.

On nous dira que nos critiques ne sont que subtilité pure, que les quantités d'erreur sont si petites qu'elles sont négligeables et que le savant a le droit de ne pas s'en occuper. Nous ne contestons pas le droit du savant tant qu'il reste sur le terrain de la science positive et des lois de la matière, mais lorsqu'il tente d'en sortir, nous lui rappelons que les seules quantités absolument négligeables sont les quantités nulles, et qu'une force, si petite que l'on voudra, peut dans des circonstances favorables occasionner une rupture d'équilibre capable de bouleverser le monde. C'est là le résultat incontestable des recherches de Cournot et de M. de Saint-Venant.

Ainsi donc, si on veut rester dans les limites de l'expérience, on doit dire : Il ne se perd presque rien, il ne se crée presque rien, et, dans le domaine pratique de la recherche expérimentale, l'intervalle infinitésimal qui sépare la réalité de l'idéal peut et doit être négligé. Mais il est évident qu'il n'y a là rien qui soit contraire au libre arbitre. Ce *presque rien* qui se perd, ce *presque rien* qui se crée suffit à son existence et peut même lui permettre de mener le monde comme il lui plaît, s'il sait se placer dans les circonstances où le minimum de dépense doit lui procurer le maximum de résultat. — Mais si l'on dit : Rien ne se crée, rien ne se perd et qu'on veuille ériger cela en loi absolue, ce n'est plus une loi positive qu'on énonce, mais une loi métaphysique, puisque seule la métaphysique a la prétention de connaître l'absolu.

Mais, peuvent repartir les déterministes, si le principe de la conservation de l'énergie n'est pas absolument vrai, si le libre arbitre peut à chaque instant introduire à son gré dans le monde des forces nouvelles, que va devenir la science? Comment pourra-t-elle assurer que l'avenir ressemblera au passé si le libre arbitre peut changer cet avenir et le faire dévier de la route que la science avait tracée? Comment espérer jamais de fonder les sciences qui traitent de l'homme : la psychologie, l'éthologie, la sociologie, la politique, si à tout moment

l'homme peut intervenir, se changer lui-même et changer ainsi tout le reste? Les inductions les plus ordinaires, les prévisions que font les hommes sur les actions de leurs semblables et qui passent pour les plus sûres deviennent aussitôt incertaines et caduques si le libre arbitre peut ainsi les dérouter. Cet argument, qui fait le fonds de la polémique contemporaine, est de nature à peu émouvoir certains esprits. A choisir entre la nécessité et le libre arbitre, entre la science et la morale, ils n'hésitent pas, et jettent gaiement la science par-dessus bord. Nous avons vu avec quelle désinvolture le néo-criticisme demande qu'on lui présente « cette personne, la Science. »

Il est bien certain qu'à entendre beaucoup de gens, il semble que la science soit une sorte de fétiche auquel nul n'a le droit de toucher. Au lieu de nous dire comme autrefois : Prenez garde, si vous admettez cette opinion, vous mettez tout en péril, la morale, la religion, la famille, la société, on nous dit aujourd'hui : Prenez garde, vous allez entraver la science! Chose étrange! croire à la science serait le dogme des temps nouveaux, dogme aussi obscur, aussi sacré que tous les autres, plus intolérant peut-être et surtout plus insoutenable, car les autres au moins disaient qu'ils étaient complètement en dehors et au-dessus de toute expérience et de toute démonstration, tandis que la science n'a de valeur que par les preuves qu'elle peut fournir.

Mais s'il y a des esprits hardis et quelque peu aventureux qui disent : si la science est en opposition avec la morale, tant pis pour la science, c'est la morale qui est le vrai! il est à craindre que beaucoup d'autres ne les imitent et disent : si la morale est en opposition avec la science, tant pis pour la morale! Il est même à redouter qu'il ne survienne un tiers crieur, comme dit Montaigne, pour dire : Tant pis pour la science et tant pis pour la morale! la vérité n'est nulle part. Il serait donc assez important de trouver le moyen de prouver que le libre arbitre ne risque point de ruiner la science.

Il est d'abord incontestable que la nécessité est la forme même de la science et Aristote le savait bien, lui qui définissait la démonstration « le syllogisme du

nécessaire, le syllogisme qui produit la science », mais cela n'empêchait pas Aristote d'admettre la contingence dans l'univers. Il faut donc montrer que la science peut continuer d'être nécessaire sans que pour cela tout soit nécessaire.

Qu'est-ce donc que la science? Pour répondre à cette question, il faut distinguer deux sortes de sciences, les sciences *à priori* et les sciences *à posteriori*, les sciences que l'homme peut construire sans avoir recours à aucune expérience, les *mathématiques*, et les sciences que l'homme ne peut construire sans le secours de l'expérience, les *sciences physiques*. Examinons quelle est la nécessité que réclament ces deux espèces de sciences.

C'est dans les premières que l'idée de nécessité se montre avec la dernière rigueur. Rien n'est si inexorablement fatal qu'un théorème de géométrie ou une démonstration algébrique. Il est évident que si le libre arbitre pouvait à son gré changer les conséquences de certaines données mathématiques, le libre arbitre serait absurde. Le nombre, par exemple, qui répond à un problème arithmétique est essentiellement contenu dans les données. Étant donné, par exemple, que 3 doit être multplié par 5, on ne peut trouver pour solution un nombre autre que 15. Pourquoi? Parce que $15 = 5 + 5 + 5$ par définition, et que, par définition encore, multiplier 5 par 3, c'est répéter 5 trois fois. Ainsi, il ne peut pas plus se faire que 5×3 n'égale pas 15 qu'il ne peut se faire que je sois un autre quand je suis moi. C'est le principe de contradiction qui domine les mathématiques et en fait l'inexorable rigueur. Le libre arbitre n'a ici rien à faire. Le libre arbitre peut bien faire que le futur soit ambigu, il peut bien faire que l'instant d'après une chose ne soit pas ce qu'elle était auparavant, mais il ne peut faire que le présent ne soit pas fixé, qu'il ne soit pas ce qu'il est au moment où il l'est. Le libre arbitre n'a jamais eu de ces prétentions.

Or, les mathématiques ne s'appliquent pas au temps successif, elles dominent le temps, l'immobilisent pour ainsi dire, et ne considèrent les relations que comme éternellement présentes. Si l'on nous objecte qu'il y a,

au contraire, une science mathématique, et non la moins importante, — la cinématique — qui a pour objet essentiel la détermination des lois *à priori* du mouvement et par conséquent de la succession, nous répondrons que le temps (1), tel que le considère la cinématique, n'est qu'un temps abstrait dans lequel la succession même est, pour ainsi dire, intemporelle. On ne considère, en effet, en cinématique que deux sortes de mouvements : le mouvement uniforme $v = \frac{e}{t}$ et le mouvement uniformément varié $v = v_0 + \gamma t$. Or, ces deux formules du mouvement rectiligne supposent toutes deux quelque chose d'invariable : la première, l'invariabilité de la vitesse primitive ; la seconde, la même chose et en plus l'invariabilité de la variation. Cette invariabilité est évidemment supposée réalisée quand on pose les formules, ou quand on pose les données du problème dont les formules doivent faire découvrir la solution. C'est le temps sans doute qu'étudie la cinématique, mais un temps toujours identique à lui-même, un temps abstrait et, si l'on peut ainsi dire, intemporel. C'est toujours de choses données et par conséquent déjà réalisées qu'il s'agit en mathématiques, et partout, en cinématique comme ailleurs, le mathématicien ne fait qu'analyser des données et que développer leur contenu.

Les mathématiques ont donc un objet différent de celui du libre arbitre ; il ne prétend dominer que l'avenir, le non-donné, elles ont pour domaine le donné, et il leur appartient tout entier. De plus, leurs lois sont des lois abstraites qui sont la règle de l'expérience, mais auxquelles l'expérience ne se conforme pas toujours, bien plus, auxquelles elle ne se conforme jamais. Où est dans la nature le cercle dont tous les points de la circonférence sont à égale distance du centre ? Où est le triangle rectangle parfait, le carré parfait, la sphère parfaite ? Où est le mouvement dont la vitesse est uniforme ou même uniformément variée ? Le libre arbitre, au contraire, s'il existe, a pour matière le monde des phénomènes concrets,

(1) Nous sommes heureux de rencontrer les mêmes idées exprimées dans un livre qui fait le plus grand honneur à la philosophie française. Voy. Rabier, *Logique*, p. 250, 1 vol. in-8 ; Hachette, 1886.

c'est sur eux qu'il peut exercer son action, ce sont les phénomènes futurs qu'il peut appeler ou ne pas appeler à l'existence, selon son gré.

Si nous considérons maintenant les sciences expérimentales, nous trouverons des difficultés plus grandes. Ces sciences, en effet, ont le concret pour domaine et permettent de prévoir l'avenir. Le conflit avec le libre arbitre est ici possible et peut même devenir inévitable. Tout dépend, en effet, de l'idée que l'on se fait des sciences de la nature. Si on considère les lois qui les forment seulement comme des lois extraites du passé, le libre arbitre peut encore se concilier avec elles; si, au contraire, on considère ces lois comme exprimant de véritables nécessités de l'avenir, le libre arbitre devient évidemment impossible.

Examinons donc cette dernière hypothèse. La science a toujours constaté une certaine relation entre deux phénomènes dans le passé, elle l'affirme de nouveau pour l'avenir. N'est-ce pas son droit? Bien plus, n'est-ce pas la condition même de son existence? Si les prévisions de la science pouvaient ne pas se réaliser, la science ne serait plus la science, puisqu'elle ne saurait pas.

Pour répondre à cet argument, il nous faut examiner jusqu'à quel point la science est en droit de réclamer la prévision nécessairement certaine de l'avenir comme la condition de son existence. Et, d'abord, si le libre arbitre existe, ne peut-elle plus prédire l'avenir? Elle le peut encore, mais sous la condition que rien d'imprévu ne vienne à le changer. Mais n'est-ce pas ainsi qu'elle le prédit toujours? Si vous appuyez le canon de ce pistolet chargé sur votre front et que vous pressiez la détente, vous vous ferez sauter la cervelle. Oui, si le pistolet ne rate pas. Mais le pistolet peut rater et la prédiction prétendue assurée ne l'est jamais. Tel jour, à telle heure, il y aura une éclipse de lune. Oui, à moins qu'une comète énorme, dont la parabole immense n'a jamais amené l'apparition, ne sorte des profondeurs infinies du ciel et ne retarde ou n'accélère par son attraction la marche de la lune ou de la terre. La loi physique affirme que les mêmes antécédents étant donnés, on verra se produire les mêmes conséquents.

Elle se formule dans une proposition hypothétique, la relation invariable qu'elle affirme est celle de tels antécédents à tels conséquents, mais la loi n'affirme rien quant à la production des antécédents. Il est évident, d'après cela même, que si le libre arbitre ou toute autre cause fait varier les antécédents, les conséquents varieront aussi. Vérifiez d'ailleurs toutes les prédictions scientifiques, physiques et chimiques, aucune ne se réalise à la lettre, absolument. Il faut toujours faire la part de l'imprévu. C'est *sensiblement* ce que la prédiction avait annoncé, mais ce n'est jamais *tout à fait* cela. Le foyer d'un miroir concave, malgré les lois physiques et mathématiques combinées, est bien *sensiblement* à égale distance du centre de courbure et du centre de figure sur la ligne des centres, mais il n'y est pas *absolument* (1). Nulle part, dans aucune expérience, on n'a constaté une proportionnalité parfaite entre la chaleur et le mouvement, et l'équivalent mécanique de la chaleur n'est qu'une moyenne. Est-ce que cette possibilité de l'imprévu, cette incertitude relative, empêche les sciences de la nature d'être véritablement des sciences? Pourquoi donc l'imprévu qui viendrait du libre arbitre les empêcherait-il davantage de prédire et d'annoncer ce qui doit être? Elles devraient seulement renoncer à la prétention de posséder la vérité absolue, — que l'expérience prouve qu'elles ne possèdent pas — et se contenter d'une vérité relative, — que l'expérience démontre qu'elles possèdent. Leurs prédictions alors ne seraient plus infaillibles, mais très probables, et d'autant plus probables qu'elles porteraient sur des événements hors de la portée du libre arbitre. Et en fait, ne sont-ce pas les prédictions astronomiques qui sont de toutes les plus exactes et les plus sûres, tandis que les prédictions physiques le sont un peu moins, que les

(1) En physique expérimentale, dit M. Hirn, « nous sommes obligés de substituer le mot *approximation* à celui d'*exactitude*, et la question est seulement de savoir quel est le degré de cette approximation. Dans l'état présent des choses, la concordance de deux expériences, faites absolument dans les mêmes conditions en apparence, dépasse rarement un millième et s'abaisse parfois au cinquantième du nombre qui représente la vraie valeur cherchée. » *Théorie mécanique de la chaleur*, 3e édit., t. II, p. 414; Paris, Gauthier-Villars, 1876.

prédictions médicales sont très peu certaines et que les prédictions psychologiques ne le sont point du tout? On dira que c'est la multitude des causes qui, en augmentant, fait augmenter aussi les chances d'erreur; je le veux bien, mais pourquoi, parmi ces causes inconnues, s'obstiner à ne point vouloir faire une place au libre arbitre?

Parce qu'alors, répond le déterministe, le libre arbitre devrait créer de la force, et qu'il pourrait amener des perturbations dans l'univers. — Mais nous venons de voir que, pourvu que la force créée par le libre arbitre fût très petite en proportion de la force totale du monde, les faits seraient respectés. Toute hypothèse qui s'accorde avec les faits est permise. Or, les faits assurent que la quantité de force qui subsiste dans le monde est sensiblement égale pour deux instants différents. Pourvu donc que la variation de force soit insensible, les faits seront respectés. Mais variation insensible ne veut pas du tout dire variation absolument nulle.

Si maintenant on prétendait que la science a besoin pour vivre de l'absolue certitude de ses lois et de l'absolue certitude de ses prédictions, qu'il faut que partout et toujours l'avenir ressemble au passé, que partout et toujours les événements doivent être déterminés de tout point par les événements antérieurs, nous dirions : Ou la science prétend ne s'appuyer que sur l'expérience, ou elle consent à la dépasser et à se fonder sur des théories métaphysiques. Si elle ne veut s'appuyer que sur l'expérience, elle a simplement le droit de dire : Les choses se sont toujours en moyenne passées ainsi; mais on ne peut pas affirmer sûrement, infailliblement, que les choses se passeront toujours comme elles se sont autrefois passées. Auguste Comte, Hume, Stuart Mill ont hautement avoué cette conséquence de leurs principes. On dira qu'alors il n'y a plus de science; qu'y pouvons-nous? Est-ce nous qui avons forcé les positivistes à se confiner sur le terrain étroit de l'expérience, où le sol manque sous leurs pieds? Le positivisme subit la peine de son principe. Il n'admet et ne veut croire que l'expérience. Il n'a donc pas le droit de la dépasser. Hume, Stuart Mill, Auguste Comte l'ont bien senti, et M. Lachelier

l'a démontré (1), l'empirisme pur ne peut arriver à aucune certitude scientifique pour les choses de l'avenir. Pour assurer que l'avenir ressemblera au passé, il faut croire que les lois de la nature sont immuables, éternelles; il faut pour cela croire à une pensée immobile et souveraine qui a établi ces lois. Tel est le fondement de l'induction scientifique. De sorte que la science positive, si elle prétend à la certitude, c'est-à-dire si elle veut être véritablement la science, doit franchir le fossé qu'elle voulait ne pas dépasser; elle doit aller demander un fondement à la métaphysique. La comparaison de Descartes est toujours vraie: Les vérités métaphysiques sont les racines de l'arbre de la science, et sans elles l'arbre se dessèche et languit, son feuillage pâlit et tombe. Ce sera donc quand nous examinerons les arguments métaphysiques que nous nous retrouverons de nouveau en présence de la science, d'une science affermie, élargie et en quelque sorte renouvelée.

(1) *Du Fondement de l'induction*, in-8; Paris, Ladrange, 1871.

CHAPITRE II

Critique des arguments en faveur de la nécessité *(Suite)*

II. — *Critique des arguments psychologiques*

Le déterminisme n'a un fondement sérieux qu'à la condition de devenir psychologique. — Premier argument. — La volonté se réduit à un conflit de désirs. — Réponse. — Distinction du désir et de la volonté. — Deuxième argument. — La volition dépend des motifs. — Réponse. — La force des motifs dépend de nous. — Instance phénoméniste. — Réplique. — Pétition de principe impliquée dans l'instance. — Instance spiritualiste. — Réplique. — Nouvelle pétition de principe. — Troisième argument. — La girouette de Bayle et la pierre de Spinoza. — Réponse. — Instance. — L'aiguille aimantée de Leibnitz. — Réplique. — Le déterminisme et l'expérience. — Nécessité de passer à des arguments métaphysiques.

Les arguments tirés de la connaissance des phénomènes extérieurs ne peuvent réussir, nous venons de le voir, à prouver l'existence d'une nécessité absolue et cela n'est pas étonnant, car quand même le cours de la nature extérieure serait encore plus régulier qu'il ne l'est en réalité, rien ne prouverait que le cours de nos événements intérieurs fût soumis à la même régularité. Or, c'est l'invariable régularité des phénomènes de conscience qu'il importe surtout d'établir si l'on veut ruiner la croyance au libre arbitre. C'est donc sur le terrain psychologique qu'a dû porter l'effort de ceux des déterministes qui prétendent prouver que l'expérience contredit l'existence du libre arbitre.

Ils essaient d'abord de réduire la volonté à un conflit de désirs sensibles, puis, par l'analyse des actes humains, ils tâchent de montrer que nous agissons toujours en vue d'un bien, que par conséquent nos actions sont toutes déterminées par les motifs; ils s'attachent ensuite à prouver que la croyance au libre arbitre s'explique par l'ignorance où nous sommes des motifs qui nous font

agir, et Leibnitz enfin, par la découverte des petites perceptions, vient montrer les ressorts secrets auxquels nous obéissons sans nous en douter.

La volonté, disent d'abord les déterministes, se réduit à un conflit de désirs. Hobbes nous a montré comment des désirs pour et contre étant excités dans l'âme, une lutte surgit où les plus forts finissent par triompher; et Stuart Mill nous a dit que le sentiment de l'effort n'est autre chose que le sentiment de fatigue que produit en nous le combat de ces désirs. Celui qui l'emporte, nous l'appelons volonté. Y a-t-il là place pour le libre arbitre? Évidemment non. Chaque désir est le résultat nécessaire d'un plaisir ou d'une douleur ressentis ou imaginés, le conflit des désirs pour et contre n'est pas moins nécessaire que la puissance même de ces désirs, et enfin le résultat final est aussi nécessaire que peut l'être la résultante d'un système de forces quelconques. — Toutes les décisions de notre âme étant ainsi le résultat des désirs, il s'ensuit qu'il n'y a point de décision libre.

Sur quoi repose toute cette argumentation? Sur la confusion de la volonté et du désir. Si la décision volontaire ne peut pas se ramener à un désir dernier qui l'emporte sur les autres, elle n'est plus astreinte à conserver le caractère de nécessité qui constitue l'essence même du désir. Voyons donc s'il est permis de confondre la volonté avec le désir. Le désir est un mouvement purement sensible d'attraction ou de répulsion. Nous le sentons se produire en nous, s'imposer à nous, nous ne nous sentons pas le produire. Au contraire, quand nous voulons, nous sentons que c'est nous-mêmes qui produisons la volition, que c'est nous qui la faisons arriver à l'existence. La volition a pour caractéristique le choix, et le sens intime nous affirme, quand nous voulons, que nous avons choisi cette volition plutôt que la volition contraire; au contraire, le sens intime nous montre que le désir s'est imposé à nous en dehors de toute action de notre part. Nous ne sentons pas naître le désir, nous le sentons seulement grandir en nous au point même qu'il obscurcit parfois l'intelligence et nous enlève tout pouvoir d'agir. Mais dans ces cas, nous ne nous croyons

plus libres, nous nous sentons soumis à une influence irrésistible.

> C'est Vénus tout entière à sa proie attachée,

dit Phèdre, maudissant, tout en lui cédant, sa folle passion. Au contraire, plus nous réfléchissons avec calme, plus notre intelligence est lumineuse et sereine, plus nous nous sentons maîtres de nos actes, plus augmente en nous le sentiment de notre puissance de vouloir. La force du désir est en raison inverse du sentiment de notre intelligence et de notre puissance d'action; au contraire, la force de la volition est en raison directe de ce même sentiment. Dans le désir, une seule action est représentée, celle qu'on désire; la volition au contraire ne peut exister que lorsque deux actions étant représentées à la fois, l'une est choisie à l'exclusion de l'autre. Il n'est donc pas possible de confondre la volition avec le dernier désir (1).

Mais si la volition ne peut se confondre avec le résultat fatal d'un conflit de désirs, on peut soutenir que la volition peut cependant s'expliquer tout entière, soit par l'influence des motifs sensibles, soit par celle des motifs intelligibles. — On ne peut plus affirmer l'existence de la liberté d'indifférence. Le cas de l'âne de Buridan est impossible à réaliser, la démonstration de Leibnitz sur ce point est définitive. Toutes les fois que l'homme agit volontairement, il agit avec intelligence; or, agir avec intelligence, c'est agir de manière à pouvoir expliquer son action, et expliquer une action, c'est donner les raisons qui nous ont poussé à agir. Quelles peuvent être ces raisons? Elles peuvent être de deux sortes. En agissant, nous cherchons toujours un bien. Socrate et Platon soutenaient même, nous l'avons vu, que le bien intelligible clairement connu s'imposait à l'âme avec une force telle qu'il était impossible de ne le point accomplir. Mais l'expérience vulgaire exprimée par la Médée d'Ovide est opposée à cette doctrine absolue. Trop souvent nous

(1) Sur cette question de la distinction du désir et de la volonté, voir la lumineuse discussion de M. Rabier, *Psychologie*, p. 524-534, 1 vol. in-8, Hachette, 1884.

connaissons le mieux et nous choisissons le pire. Leibnitz a abandonné la position socratique trop exclusive. — D'ailleurs, le déterminisme n'y perd rien.

L'homme, dit Leibnitz, est un être doué d'une intelligence et pourvu de sens. Son intelligence conçoit le bien et le mal et ses sens éprouvent le plaisir et la douleur. Le bien attire son intelligence et le mal l'effraie; le plaisir aussi l'attire et il redoute la douleur. En face d'une action quelconque, l'homme par avance la juge et la sent. Il la juge bonne ou mauvaise, il sent qu'elle lui apportera du plaisir ou de la peine. Aucune action ne lui est ni ne peut lui être complètement indifférente. Or, il peut arriver deux choses : ou l'intelligence et les sens sont d'accord, ou ils sont en désaccord. Dans le premier cas, ce que l'intelligence juge bon, les sens le désirent comme un plaisir, ce que l'intelligence juge mauvais, les sens le craignent comme une douleur. Dans ce premier cas, l'action est sûre, infaillible, l'homme recherchera sûrement le bien et fuira infailliblement le mal. Dans le second cas, l'intelligence juge bon ce que les sens redoutent comme une douleur, ou bien l'intelligence juge mauvais ce que les sens recherchent comme un plaisir. Dans ce dernier cas, tantôt c'est l'intelligence qui l'emporte, tantôt ce sont les sens, mais dans aucun cas l'action ne manque d'explication. C'est toujours le bien ou le mal, le plaisir ou la douleur qui en dernière analyse décident ce que doivent être nos actions. C'est par les motifs que l'homme rend raison de sa conduite, ce sont les motifs qui sont la raison suffisante de toutes ses actions. Leibnitz amende ainsi le déterminisme socratique : Il ne suffit pas de connaître le bien pour le faire, il faut aussi le sentir, mais c'est toujours le bien conçu ou senti qui est l'unique raison suffisante de nos actions. — Or, comme le bien conçu est représenté selon les lois fatales de l'intelligence, comme le bien senti nous affecte selon les lois non moins fatales de la sensibilité, il s'ensuit bien évidemment que les actions humaines dont le bien conçu ou senti suffit à rendre compte sont entièrement déterminées.

A ce point de l'argument la réponse n'est pas difficile.

En expliquant nos actions par le bien conçu ou senti nous ne prétendons pas les expliquer entièrement et nous gardons toujours par devers nous une raison dernière et intime, notre propre puissance de choix. Ainsi le bien conçu ou senti n'explique pas à lui seul toutes nos actions, les motifs ne sont pas des poids qui pèsent sur une balance inerte, nous pouvons aussi réagir et notre action résulte non seulement des motifs, mais encore de notre réaction personnelle. Si en effet le déterminisme prétendait que les motifs ont une force intrinsèque et que la réaction personnelle est nulle, il ne serait pas difficile de lui faire remarquer que deux hommes placés dans les mêmes circonstances prennent des décisions différentes. Bien plus, un même homme, placé dans des circonstances analogues, n'agit pas toujours de même. Si, les conditions restant les mêmes, l'effet a changé, nous pouvons conclure, d'après la méthode de différence, que quelque chose a dû changer dans les circonstances de la cause. Or, nous savons que les conditions extérieures n'ont pas varié, ce qui a changé est donc précisément ce qui est propre à chaque homme, ce qui le caractérise et le distingue des autres, ce qu'on a très justement appelé son « indice de réfraction morale » (1).

Mais le déterminisme adopte volontiers cette conclusion. Un motif n'est tel que s'il est représenté dans une conscience, par conséquent sa force est en fonction de cette conscience. Les qualités de sensibilité de cette conscience venant à varier, la force du motif doit aussi varier nécessairement. Le déterministe croit donc que l'être sur lequel agit le motif est un des facteurs de la force du motif; mais ce facteur est lui-même un résultat. L'être psychique n'est pas une entité vide et creuse, il est avant tout constitué par la succession des phénomènes de conscience; il est ce que le font ces phénomènes. Or, ces phénomènes ne dépendent pas de lui, c'est lui qui dépend d'eux. Le motif n'est qu'un phénomène de plus qui vient se joindre à la somme des autres et par consé-

(1) Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*. — *Revue philosophique*, mai 1885.

quent qui agit en concurrence avec eux, qui se combine avec eux, qui éprouve des modifications, mais aussi qui en fait subir. A chaque instant nos volitions ne sont donc que la constatation du dernier résultat de la combinaison des divers phénomènes qui nous constituent. « La volition, nous disait M. Ribot, n'est pas une cause, mais un effet. »

On peut répondre que cette psychologie est purement phénoméniste, qu'elle ne considère que des états de conscience sans aucun être pour les sentir, que « des choses qui apparaissent sans rien en effet qui apparaisse », qu'elle supprime l'âme et avec elle toute force propre à l'être psychique. — Il est clair, en effet, que si le moi de chacun de nous n'est à chaque instant que le consensus des phénomènes qui le composent, notre force propre ne peut jamais être qu'une résultante et se trouve, par définition, à chaque instant déterminée par nos états antérieurs. Il semble au contraire que, si l'on admet une âme, un être réel qui reçoive les impressions de l'extérieur et réagisse sur elles, cet être pourra résister à quelques-unes de ces impressions et par conséquent diminuer leur force, ou au contraire en accepter, en conserver d'autres dont il accroîtra ainsi la force intrinsèque. Ce serait alors l'âme même qui influerait à chaque instant sur ses représentations, qui les rendrait fortes ou faibles, selon son gré. Le déterminisme phénoméniste tombe dans un paralogisme évident. Il n'expérimente pas l'âme, donc il la nie. Mais l'existence de l'âme est la condition même du libre arbitre. En niant l'âme, le déterminisme s'est donné beau jeu, il a supprimé d'avance le libre arbitre qu'il veut détruire ; c'est une *pétition de principe*.

De ce que l'expérience ne découvre pas l'âme, le déterminisme empirique conclut qu'il a le droit de la nier ; c'est un pauvre argument. Mais il reste un autre déterminisme, celui qui admet l'existence de l'âme et qui prétend que cela même est une preuve de plus contre l'existence du libre arbitre.

Dans l'hypothèse de l'existence d'une âme, en effet, les impressions sont reçues par elle et les états de cette âme

sont des produits dont les deux facteurs sont : 1° l'excitation extérieure; 2° la réaction de l'âme sur cette excitation. L'âme réagit à sa façon; elle rend faible telle excitation forte et forte telle excitation faible, rien de mieux; mais est-elle libre pour cela? Elle fait ce qu'elle veut, cela n'est point douteux; mais quand elle veut d'une façon, est-elle libre de vouloir d'une autre? Pourrait-elle, au moment où elle rend faible par sa résistance une excitation forte, la recevoir sans y résister et même la renforcer encore? Examinons. L'âme, sans doute, ne s'est pas créée elle-même, elle a reçu son être d'un autre être, ou même, sans vouloir sonder le mystère de la création, si elle est, incontestablement elle est ce qu'elle est, c'est-à-dire qu'elle a une nature propre qui la distingue de toutes les autres âmes et lui permet de dire *moi*. Or, peut-on raisonnablement penser que l'âme puisse changer sa nature, se changer elle-même, de façon à pouvoir réellement être autre qu'elle n'est à un moment quelconque de son existence? L'âme sans doute agit comme elle veut et même comme il lui plaît, renforce ou affaiblit à son gré les excitations qui lui viennent de l'extérieur, mais c'est toujours conformément à l'essence de sa nature. Sa nature est donnée comme l'excitation extérieure elle-même, et par conséquent les deux facteurs étant donnés, le produit est aussi donné. Les combinaisons futures d'un grand nombre de produits semblables mises en rapport avec la nature de l'âme, telle qu'elle est donnée par le fait seul de son existence, sont aussi déterminées que l'étaient les combinaisons isolées des phénomènes dans l'hypothèse phénoméniste. Ainsi, qu'on n'admette pas ou qu'on admette l'existence d'une âme, le déterminisme semble demeurer inébranlable. Dans le premier cas, les phénomènes se combinent selon les lois d'une mécanique de l'esprit aussi rigoureuse que la mécanique des corps; dans le second, les excitations déterminées sont mises en fonction d'une essence déterminée; le résultat est donc aussi déterminé dans ce dernier cas que dans le premier.

Malgré ce formidable appareil, l'argument déterministe reste vicieux et se réduit toujours à une pure pétition de principe. — Sans doute l'âme est ce qu'elle est, et en ce

sens sa nature est déterminée; mais changerons-nous la valeur de la proposition identique en disant : L'âme libre est ce qu'elle est, c'est-à-dire libre? Sa nature est déterminée même alors, quoique dans un sens tout autre que celui qu'entendent les déterministes; elle est déterminée par son indétermination même. Son essence est d'être libre, c'est-à-dire de pouvoir choisir, de produire des actions qui échappent à toute prévision dans des temps distincts. — Le paralogisme déterministe est mis à nu : il suppose dans les prémisses les actions de l'âme déterminées, et il en conclut qu'elles le sont réellement. La conclusion sort bien en effet de la majeure, mais c'est la majeure qu'il faudrait prouver.

Le déterminisme doit donc essayer de fournir cette preuve. Comment la fournira-t-il? En essayant d'expliquer la tendance invincible de l'homme à se croire libre, en tâchant de saisir sur le fait le lien des déterminations les unes avec les autres. Voici donc comment le déterminisme essaie d'abord d'expliquer la croyance au libre arbitre. Spinoza et Bayle se servent tous les deux d'un exemple analogue. Supposez une pierre, dit le premier, qui désire tomber et qui tombe aussitôt, elle croira que c'est elle-même qui s'est fait tomber; supposez une girouette, dit le second, qui désire se tourner vers le nord et que le vent tourne aussitôt vers le nord, cette girouette croira que c'est elle-même qui s'est tournée de ce côté. Cette girouette, cette pierre se croiront libres parce qu'elles n'auront aucune connaissance des causes de leur mouvement; c'est ainsi que l'enfant, l'homme ivre se croient libres quand ils parlent à tort et à travers. L'homme aussi se croira libre de la même façon. Nous désirons une chose, nous ne sentons pas la nécessité qui nous pousse, et nous croyons après l'avoir librement accomplie. La croyance à la liberté n'est que l'ignorance des causes qui nous font agir.

Le défaut de cette argumentation réside en ce point que le déterminisme commet la faute même qu'il reproche aux partisans du libre arbitre. De ce qu'ils ne sentent pas de cause qui les pousse à agir nécessairement, ceux-ci concluent qu'il n'existe point de telles causes; ils ont tort

peut-être, mais le déterministe a-t-il moins tort, lui qui, de ce que nous ne sentons pas les causes qui nous poussent à agir, en conclut qu'elles existent, où qui, ne pouvant constater expérimentalement le libre arbitre, en conclut qu'il n'existe pas?

Leibnitz a bien senti le point faible de l'argumentation de ses devanciers; aussi a-t-il cherché à la renforcer. La comparaison dont il se sert ressemble extérieurement à celles dont se sont servis Bayle et Spinoza, mais elle en diffère profondément en ce que Leibnitz essaie de saisir et de montrer les causes qui produisent l'action. Supposez, dit-il, une aiguille aimantée qui ait conscience de sa nature, elle sentira en elle une tendance ou un désir de se tourner vers le nord, et cependant de petites impulsions magnétiques, trop faibles pour être senties dans leur mécanisme efficient, la tourneront vers le nord. L'aiguille aimantée croira se tourner elle-même et ce seront en réalité les petites impulsions qui l'auront tournée. Notre âme est semblable à cette aiguille : elle a conscience d'un but auquel aspire sa nature, elle désire une fin, mais elle ne connaît clairement que cette tendance, cette disposition de tout l'être vers un but; elle ne connaît pas distinctement les petites tendances élémentaires qui composent cette tendance principale; or, ce sont ces petites tendances, ces désirs sourds, particuliers et inaperçus qui inclinent l'être vers chaque fin particulière, de sorte qu'il s'aperçoit de la fin qu'il désire et ne s'aperçoit pas des impulsions qui la réalisent. C'est cette ignorance des impulsions qui nous font agir qui constitue la croyance au libre arbitre. Qu'il y ait de telles impulsions, c'est ce qu'il est impossible de nier, plus impossible encore de notre temps que du temps de Leibnitz; la vie inconsciente de l'esprit (1) a été minutieusement étudiée et nous savons, à n'en pas douter, que de nombreuses actions ne trouvent que dans les impulsions sourdes une explication satisfaisante. Nous pouvons donc, semble-t-il, conclure qu'il existe des causes inaperçues

(1) C'est le titre même de la thèse remarquable de M. Colsenet, 1 vol. in-8°; Paris, G.-Baillière.

de nos actes, et c'est parce que nous n'apercevons pas ces causes que nous attribuons à notre volition une efficace qu'elle n'a point.

Ici encore la réponse est la même. De ce qu'il y a dans la conscience des petites impulsions inaperçues qui peuvent expliquer *quelques-unes* de nos actions, on n'a pas le droit d'en conclure que *toutes* nos actions peuvent être expliquées par là. Sans doute, il est incontestable qu'il y a des petites impulsions de cette nature, il se peut donc que beaucoup de nos actions puissent s'expliquer par elles; mais où est la preuve que toutes nos actions doivent être expliquées ainsi? On ne sent pas les petites impulsions, même quand elles existent; mais il est bien évident par là même que l'expérience ne peut rien nous dire, ni sur leur existence, ni sur leur non-existence. Ici encore le raisonnement déterministe prend cette forme : Nous ne sentons pas les petites impulsions, donc elles existent; ou cette autre, plus plausible sans être plus concluante : Le libre arbitre n'est pas expérimenté, donc il n'est pas.

Il faut donc, si l'on veut asseoir le déterminisme sur une base plus solide, dépasser l'expérience et prouver non pas que la nécessité existe en fait, cette preuve est impossible, mais qu'en droit la nécessité doit exister. Or, s'élever du fait au droit, de la constatation de ce qui est conclure ce qui doit être, ce n'est plus faire de la science, mais de la métaphysique. Comme l'a montré M. Boutroux, tous les faits que découvre l'expérience sont contingents, on peut toujours les supposer existants autrement ou même non existants. Le déterminisme ne peut donc s'établir ni par l'expérience scientifique extérieure à la conscience, ni par l'expérience psychologique. En fait, la nécessité absolue ne se montre à nous nulle part, ni dans le monde qui nous entoure, ni dans le monde intérieur de la conscience. Il se peut cependant qu'elle existe partout, qu'elle régisse le monde intérieur aussi bien que le monde externe; mais il se peut aussi que la nature entière ne lui soit pas asservie. Dans tous les cas, les arguments métaphysiques seuls, qui dépassent l'expérience, auront qualité pour l'établir.

CHAPITRE III

Critique des arguments en faveur de la nécessité *(Suite)*

III. — *Critique des arguments métaphysiques*

Nécessité de recourir aux arguments métaphysiques pour établir la nécessité universelle. — Deux sortes d'arguments : les uns tirés de l'existence de Dieu, les autres des lois de l'esprit humain. — Argument tiré de la providence. — Pétition de principe qu'il renferme. — Argument tiré de la prescience divine. — On oppose à cet argument une fin de non-recevoir. — Argument tiré des lois des contradictoires. — *Fallacia compositionis*. — Argument tiré du principe de raison suffisante. — Le libre arbitre n'est pas déraisonnable. — Il n'est pas absurde.

Nous venons de voir que l'expérience est insuffisante pour établir que la nécessité règne en maîtresse sur le monde. C'est ce qu'ont senti les plus grands déterministes; aussi les arguments les plus solides en faveur de la doctrine de la nécessité universelle sont-ils les arguments qui dépassent l'expérience et portent le débat sur le terrain métaphysique. Pour prouver l'existence de cette nécessité universelle, il faut évidemment embrasser l'univers entier. Si un seul atome de liberté peut se glisser dans le déterminisme des choses, c'en est fait, la liberté devient la maîtresse du monde et fait de la nécessité son esclave. Il faut donc montrer qu'aucun atome de liberté ne peut s'introduire dans le monde et pour cela présenter des arguments qui aient une valeur absolue, qui dominent la nature même pour l'embrasser tout entière.

Or, pour présenter de tels arguments, deux voies seulement sont ouvertes, il faut montrer ou que le libre arbitre est en opposition avec l'idée qu'on doit se faire de la cause première du monde, ou bien qu'il contredit les lois générales de l'esprit humain. La première espèce d'arguments tend donc à établir que Dieu étant donné, le libre arbitre est inconciliable avec son existence; la

seconde qu'il est inconciliable avec les principes fondamentaux de la connaissance. D'après la première, le libre arbitre est impossible d'une impossibilité hypothétique; d'après la seconde, il est inintelligible et par conséquent catégoriquement impossible. Ceux qui admettent l'existence de Dieu sont seuls touchés par la première sorte d'arguments; quiconque croit à la valeur de l'intelligence est intéressé par la seconde. Ces derniers arguments sont donc les plus redoutables, aussi les discuterons-nous en dernier lieu.

Il y a un Dieu qui a créé le monde, qui a tiré du néant tous les êtres de l'univers et par conséquent l'homme. Rien n'existe qui ne soit l'œuvre de la main divine. Que le monde soit absolument le meilleur possible, ainsi que le croyaient Malebranche et Leibnitz, ou que des mondes meilleurs aient été possibles, Dieu n'en a pas moins prévu et préordonné d'avance tous les événements de ce monde jusque dans les moindres détails. Il n'a pas agi capricieusement et sans raison: poète sublime, comme dit Plotin, il a dû arranger et combiner les différents jeux de scène destinés à rendre la pièce plus admirable. Sa volonté, en se décidant à créer, a dû vouloir, non pas tel ou tel monde indifféremment, mais un certain monde; aucune ambiguïté, aucune indétermination n'a dû subsister dans son intelligence souveraine et son absolue volonté. Or, le monde étant défini par la somme de ses événements, si un seul change, la définition du monde et dès lors sa nature change, le changement d'un événement quelconque suffirait à tout changer. Il n'est donc pas admissible que rien puisse changer dans le monde, puisque ce serait un monde autre que celui que Dieu a voulu qui se réaliserait. Tout est donc prédéterminé, fixé, et le libre arbitre ne peut trouver place dans le monde, il y a une opposition absolue entre le libre arbitre et Dieu même.

On ne peut certainement nier que, si un événement quelconque vient à changer dans le monde, tout change aussi; on doit admettre aussi que le monde que Dieu veut est un monde défini et que Dieu connaît, car Dieu ne peut vouloir que ce qu'il connaît. Mais pourquoi Dieu

ne voudrait-il pas précisément un monde où le libre arbitre pût se mouvoir? Est-ce qu'il ne serait pas digne de la bonté de Dieu, de sa moralité suprême, de laisser au moins à quelques êtres le privilège d'imiter de loin sa puissance en leur permettant d'être vraiment les pères de leurs actions, selon la belle expression d'Aristote? Il n'aurait pas d'avance fixé la limite de la perfection du monde, il aurait laissé à quelques êtres le pouvoir d'élever ou d'abaisser à leur gré cette perfection. Lui cependant, quoi qu'il arrivât, verrait sa volonté s'accomplir, car cette liberté, cette indétermination même serait le résultat de son libre choix. Si l'on affirme, au contraire, *à priori* que la volonté de Dieu ne peut qu'être absolument déterminée, on soumet Dieu et, par lui, le reste des choses à une nécessité absolue, et on fait par conséquent une *pétition de principe*.

Mais alors, dira-t-on, vous admettez, avec Jouffroy et M. Secrétan, que Dieu ne sait pas d'avance tout ce qui doit arriver, vous lui ôtez la connaissance des actions libres dans l'avenir. C'est la vieille objection de la prescience, qui vient renforcer l'argument tiré de la providence.

Nous n'avons garde de refuser à Dieu aucune perfection, nous reconnaissons donc en lui la complète et souveraine intelligence, et par conséquent nous avouons qu'il peut, s'il le veut, à chaque instant faire connaître ce qui doit être. Nous n'oublions nullement que nous avons reconnu que les actions ne sont plus libres si, dans un temps distinct de leur réalisation, elles peuvent être prévues. Mais nous devons ajouter que nous ne voyons pas, quant à nous, la contradiction souvent signalée entre la prescience et l'indétermination des actions libres. — Dieu les connaît sans doute, mais comment les connaît-il? En Dieu évidemment, non en homme, en être intemporel par conséquent, non en être temporel. Dieu voit tout dans un éternel présent, c'est-à-dire qu'à parler à la rigueur, il ne prévoit pas, il voit. Or, en quoi celui qui voit mon action influe-t-il sur cette action? en quoi la connaissance détermine-t-elle la chose connue? C'est bien plutôt la chose connue qui détermine

la connaissance. Vous n'osez ainsi parler et de plus vous faites remarquer que Dieu existait avant moi et qu' « il m'avait nommé avant ma naissance ». Façons anthropomorphiques de s'exprimer. En réalité, Dieu n'existait pas avant moi; avant moi, on pouvait dire : il est, après moi, on dira encore : il est, voilà la vérité; mais qui dit cela? Des hommes. Et par rapport à qui? Par rapport à un homme. Dieu par rapport à lui-même est, c'est tout ce qu'on en peut dire. Sa pensée s'exerce dans le même éternel présent qui est son existence, c'est-à-dire de la même façon absolument incompréhensible à l'intelligence humaine.

Bayle a dit : Les difficultés viennent moins de ce que nous ne comprenons pas que de ce que nous comprenons. Cette remarque n'est pas exacte. Les difficultés viennent toutes de l'impossibilité de penser comment le temporel peut être représenté dans l'intemporel. M. Renouvier et son école croient que le problème renferme une contradiction *in terminis* et que la distinction réelle des actes devrait s'évanouir dans une représentation intemporelle; ce n'est pas ici le lieu de discuter cette opinion qui nous paraît ériger en loi de la raison une pure fonction de l'imagination (1); nous ne croyons pas pouvoir refuser à Dieu, s'il est bien l'Être que l'univers adore sous ce nom, la connaissance intemporelle des événements. Ainsi, penser hors du temps les choses qui se déroulent dans le temps, voilà le problème que Dieu résout. Mais est-ce que ces paroles mêmes offrent un sens à notre pensée? J'en doute. Pour moi, je les assemble, forcé par la logique, mais je n'entends plus que des mots, *syllabarum strepitus*. Je n'en conclus pas que cela ne veut rien dire, j'en conclus que cela ne veut rien dire *pour moi*, ce qui n'est pas la même chose. Je n'entends rien à ce qu'on veut me dire par prescience, par cette représentation hors du temps des choses qui sont dans le temps. Il se peut bien qu'il y ait au fond de cette formule une objection contre la liberté, mais je ne la vois pas, faute de comprendre la

(1) On trouvera sur ce point des remarques suggestives dans la thèse de M. Derepas, *Les Théories de l'Inconnaissable*, 1 vol. in-8, Thorin, 1883, p. 202.

formule. Je pourrais aussi bien soutenir qu'on peut tirer de cette formule une preuve en faveur de la liberté; les choses qu'on ne comprend pas, on les comprend comme on veut. En résumé, l'intelligence humaine ne peut rien se représenter hors du temps; à cause de cela même la pensée — non la conception ou la croyance — d'une représentation hors du temps des choses temporelles nous paraît une impossibilité. La prescience de Dieu est incompréhensible. Or, un argument tiré de prémisses qu'on ne comprend pas ne peut manquer d'être considéré comme un argument nul et non avenu. On ne discute pas l'objection de la prescience, on refuse *à priori* de la discuter, on ne doit lui opposer qu'une fin de non-recevoir. Elle n'a pas plus de valeur que n'en aurait un témoignage en langue chinoise devant un tribunal où personne n'entendrait que le français.

L'argument de la prescience peut d'ailleurs s'humaniser, si l'on peut ainsi parler, descendre du ciel sur la terre et se présenter de nouveau à nous sous une forme plus saisissable qui nous force à le discuter.

Aristote a remarqué depuis longtemps déjà, nous l'avons vu [1], que les règles des contradictoires ne doivent plus être les mêmes s'il y a dans l'avenir des propositions véritablement ambiguës, comme doivent l'être celles qui expriment les actions libres. Dans le passé, dans le présent, de deux propositions singulières, l'une affirmative, l'autre négative, ayant même sujet et même attribut, si l'une est vraie, l'autre doit être nécessairement fausse, et, si l'une est fausse, l'autre doit nécessairement être vraie. Ainsi de ces deux propositions : *César a été tué à coups de poignard, — César n'a pas été tué à coups de poignard,* l'une est nécessairement vraie, l'autre est nécessairement fausse; de même entre ces deux autres : *Il y a des hommes dans la lune, — Il n'y a pas d'hommes dans la lune,* il n'y a aucune alternative possible, il faut que l'une des deux soit vraie et l'autre fausse.

Or, on ne voit guère comment il en pourrait être autrement pour toutes les propositions singulières du

[1] Page 30.

futur. Ainsi entre ces deux propositions : *Je tuerai un homme demain, — Je ne tuerai pas un homme demain,* l'une des deux doit nécessairement être vraie, tandis que l'autre sera fausse. Il n'est pas possible de dire avec Aristote et Épicure qu'aucune des deux n'est vraie ni fausse. Il est évident que dès maintenant il y en a une qui est vraie, l'autre qui est fausse. Quelle est la vraie? Celle qui sera, qui doit être. Quelle est la fausse? Celle qui ne sera pas, qui ne doit pas être. Ce qui sera sera est une proposition aussi évidente que le principe d'identité dont elle n'est d'ailleurs qu'une variante. Ainsi dès maintenant, tout ce qui doit être est vrai, tout ce qui ne doit pas être est faux. Or, dire que ce qui doit être est vrai dès maintenant, c'est dire que dès maintenant ce qui doit être est assuré, certain par conséquent et fixé. L'avenir sera ce qu'il sera et non autre. Dès maintenant, il est sûr que les hommes qui tueront tueront, que ceux qui seront chastes seront chastes et que ceux qui feront l'aumône la feront. Toutes les actions des hommes, tout l'avenir est donc dès maintenant assuré et déterminé; bien plus, tout a été ainsi certain et déterminé de tout temps; la logique nous dévoile donc ce qu'il y avait de vraiment redoutable au fond de l'argument de la prescience. Il faut renoncer maintenant ou au principe de contradiction ou au libre arbitre, il faut choisir entre la raison et la liberté.

L'argumentation est subtile et ne manque pas d'une certaine rigueur, mais il n'est pas impossible de la résoudre. Sans doute, ce qui sera sera, ou ce qui doit être doit être, mais on peut dire aussi sans changer la valeur de ces identicismes, comme eût dit Leibnitz : ce qui sera libre sera libre, ce qui doit être doit être ce qu'il doit être, c'est-à-dire libre s'il doit être libre et forcé s'il ne doit pas être libre. Dès maintenant, une seule des deux actions contradictoires doit être vraie, mais laquelle? Voilà la question. Tant qu'aucune intelligence ne peut décider celle qui doit être, la vérité reste indéterminée, suspendue pour ainsi dire au-dessus des contradictoires, prête à tomber sur l'affirmative, mais pouvant aussi bien se porter sur la négative. La locution

dès maintenant porte donc non point sur la vérité de l'une des deux propositions *à l'exclusion* de l'autre, mais sur la vérité de l'une *ou* de l'autre, ce qui est bien différent. La nécessité ne se trouve que dans l'alternative. Transporter la nécessité de l'alternative aux membres de cette alternative, c'est attribuer aux parties ce qui n'est vrai que du tout. Les logiciens connaissent ce paralogisme et le nomment : *fallacia compositionis.* — Ainsi, tous les raffinements logiques ne parviennent pas à suspendre l'indétermination des événements futurs qui dépendent de la volonté. Pour la détruire, il faudrait un oracle, une prophétie. Tout événement prédit cesse par là même d'être libre si la prédiction est assurée, c'est-à-dire si l'événement prédit est la conséquence de certaines données régulières et infaillibles, comme une éclipse, ou si elle porte sur un événement qui dépend de la volonté immuable de celui qui fait ou inspire la prédiction.

Ainsi ce n'est qu'en apparence que les lois logiques s'opposent au libre arbitre. Les déterminations du passé, nous les transportons dans l'avenir et nous voulons retrouver dans cet avenir la nécessité même qui est le caractère du passé. Dans le passé, la vérité est arrêtée, fixée, déterminée, l'une des deux propositions est vraie tandis que l'autre est fausse, mais dans l'avenir toutes les deux peuvent également être vraies ou être fausses; seulement, anticipant l'avenir et le supposant déjà réalisé, nous disons qu'au moment où quelque chose se réalisera, cela même qui se réalisera sera vrai. Mais personne évidemment ne songe à contester cela, personne ne songe à dire que mon action présente ou passée pourrait ne pas exister maintenant qu'elle existe; seulement, on prétend qu'avant d'exister rien ne nécessitait son existence; de sorte que, si après avoir été, elle ne peut plus ne pas être, avant d'avoir été, elle pouvait toujours ne pas exister. L'avenir reste donc indéterminé quand on ne peut le prédire, et cette indétermination suffit à la possibilité du libre arbitre.

Mais cette indétermination même n'est-elle pas une illusion qui vient de notre ignorance? Est-ce que tout ne se tient pas dans l'univers? Est-ce que le présent n'est

pas relié au passé et l'avenir à son tour n'est-il pas tout entier enchaîné au présent et au passé? Ainsi pensaient sans doute autrefois les Grecs quand ils nommaient le monde un ordre, un arrangement, un κόσμος, ainsi pensaient encore les Latins quand ils appelaient *universus* l'ensemble des choses. Ainsi pensait Leibnitz quand il disait : le présent résulte du passé et est gros de l'avenir; ainsi raisonnait Kant lorsqu'il soutenait que l'esprit humain ne peut concevoir le monde que comme une chaîne continue de phénomènes reliés entre eux par la loi de causalité. Ainsi pensent de nos jours encore la science contemporaine et, de l'autre côté de la Manche et du Rhin, cette philosophie nouvelle qu'on appelle le monisme, quand leurs représentants les plus autorisés soutiennent qu'on peut concevoir l'intelligence humaine arrivée à une connaissance assez grande de l'univers pour lire dans un seul événement présent la suite entière des événements passés et des événements futurs.

Le principe qui domine cette conception est le principe de la raison suffisante et nul ne l'a mieux vu que le grand Leibnitz. Toutes les philosophies déterministes sont comprises et embrassées dans son système. Le principe de raison renferme en lui tous les autres principes dont on a dérivé la détermination nécessaire des événements. Qu'est-ce que le principe de causalité efficiente, sinon une des formes de ce principe? La cause efficiente est, en effet, la raison antécédente d'une existence. Les deux principes de la conservation de la matière et de la force, qu'on peut exprimer sous cette formule antique : Rien ne se crée, rien ne se perd,

Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti,

que sont-ils autre chose que des expressions concrètes déduites de ce principe : Rien sans raison, c'est-à-dire, rien n'apparaît qui n'ait une raison d'apparaître, rien ne disparait qui n'ait une raison de disparaître; c'est-à-dire encore, rien n'est absolument nouveau, rien ne s'anéantit complètement? C'est encore ce même principe qui fonde et légitime l'induction, c'est lui qui nous pousse à rechercher dans l'invariabilité d'une pensée éternelle

la raison de l'invariabilité des successions dans les phénomènes. Les lois de la nature ne sont assurées que si l'induction qui les découvre est elle-même assurée. Or, l'induction ne peut être assurée que si on la fonde sur un principe universel et indubitable. Ce principe ne peut être l'invariabilité des lois de la nature, cette invariabilité ne serait elle-même qu'une hypothèse, elle se tire des observations expérimentales et ne peut leur servir de règle. Il faut donc que le principe de l'induction soit un principe *à priori* universel et nécessaire; mais cela ne suffit pas encore, il faut aller plus loin et reconnaître que la certitude de l'induction ne sera complètement garantie que lorsque nous l'aurons fait reposer, non sur de simples lois objectives de notre esprit, mais sur une pensée immuable, souveraine, législatrice de l'univers. L'invariabilité de cette pensée souveraine est la seule qui puisse garantir la constance des lois de la nature et assurer la certitude des lois scientifiques (1). Ainsi la science contemporaine, quand elle veut assurer l'avenir, doit dépasser l'expérience et s'appuyer sur des fondements métaphysiques. Qu'on y consente ou qu'on s'y refuse, c'est là seulement qu'on trouve le roc qui ne branle pas.

Voici donc ce que dit Leibnitz : Rien n'arrive sans une raison suffisante de son existence. Tout, par conséquent, est intelligible et doit pouvoir s'expliquer. Une action quelconque est toujours susceptible d'explication. Toute action humaine doit donc pouvoir s'expliquer par nos états antérieurs. Or, si un événement vraiment libre venait à se produire, il ne pourrait s'expliquer. En effet, l'ambiguïté caractéristique de l'événement libre est rebelle à toute explication. Les pensées, les dispositions antérieures de l'être peuvent bien expliquer une action, mais comment pourraient-elles également expliquer l'action contraire? Or, c'est ce qu'il faudrait qui arrivât dans l'hypothèse du libre arbitre. La série des événements antérieurs aboutit tout à coup à deux séries contraires,

(1) Voy. Lachelier, *Le Fondement de l'induction*. — Janet, *Les Causes finales*. — Appendice.

faire ou ne pas faire, aller à droite ou à gauche, partir ou rester, comment pouvoir expliquer à la fois les actions contraires à l'aide des mêmes antécédents? Il est évident que cela est impossible et que l'ambiguïté qui résulte de l'existence du libre arbitre est inexplicable. Le libre arbitre contredit donc la loi de raison, il est, par essence, irrationnel. Or, nous ne pouvons abandonner la raison, il faut donc abandonner le libre arbitre.

A cette argumentation le déterminisme contemporain ajoute : Nous ne pouvons en aucune manière admettre qu'il se produise dans une âme une pensée, une volition dont on ne puisse rendre compte, qu'on ne puisse expliquer, quelque chose d'absolument sans raison. Les mouvements qui résulteraient d'une telle action commenceraient des séries de mouvements absolument nouvelles. Or, comme l'a montré Kant, il est complètement impossible à l'esprit de se représenter des commencements absolus. L'homme ne pense qu'en établissant des rapports; la pensée est la perception d'un rapport. Nous ne pouvons penser rien d'absolu en tant qu'absolu. Comment donc pourrions-nous nous représenter un commencement absolu quelconque, une série de mouvements absolument nouvelle au sein des mouvements de l'univers? Sous quelle forme nous représenterions-nous ce commencement dont l'expérience ne nous a jamais fourni d'exemple? — Par conséquent, une action libre n'est pas seulement inexplicable en fait; en droit, une telle action est impossible. Elle est irreprésentable, inintelligible, et par conséquent absurde.

Telles sont les objections qui se pressent sous la plume des déterministes. Elles ont une apparence redoutable. Essayons de déterminer leur valeur.

D'abord, de ce que le libre arbitre serait inexplicable, il ne devrait point du tout s'ensuivre, en bonne logique, qu'il n'existe pas. De ce qu'on ne peut rendre raison d'une chose, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit point. On en est encore à chercher une explication du mode de relation des objets du monde extérieur les uns avec les autres, s'ensuit-il que ces objets ne sont point en relation?

Mais les partisans du libre arbitre n'ont jamais soutenu l'absurdité qu'on leur prête. Ils n'ont jamais dit que des antécédents A donnés pouvaient produire B ou C indifféremment; en raisonnant ainsi, ils auraient contredit leur thèse même, c'est-à-dire l'efficacité de la volonté libre, puisqu'ils auraient admis que l'action choisie, B ou C, avait en A sa cause totale. Les partisans du libre arbitre ont dû dire : Des antécédents A étant donnés, B ou C peut être produit selon que le libre arbitre se portera sur B ou sur C. Si nous désignons par L^b le libre arbitre choisissant B et par L^c le libre arbitre choisissant C, nous voyons que C n'a pas du tout les mêmes antécédents que B, puisque la série qui se termine à C doit s'écrire ainsi : AL^cC, tandis que celle qui se termine à B doit s'écrire : AL^bB. Le principe de raison suffisante demeure donc sauf, et des effets différents sont toujours expliqués par des différences dans les causes.

Que si on voulait dire que c'est la cause ambiguë elle-même qui échapperait aux lois de la nature et de la raison, nous répondrions par cette remarque très juste de M. Renouvier : « Objecter au libre arbitre l'impossibilité que quelque chose échappe aux lois, c'est faire une pétition de principe et se montrer obsédé de sa propre pensée au point d'imaginer que le simple énoncé de la pensée contraire suffit pour dévoiler l'absurdité de celle-ci (1). » Le problème qui se débat entre les déterministes et les partisans de la liberté consiste, en effet, à se demander non pas s'il y a des effets sans causes, mais si toutes les causes sont à tel point déterminées qu'elles ne soient plus que des effets. La loi de raison veut que tout puisse s'expliquer, mais elle n'exige pas que le présent se retrouve tout entier dans le passé; nous aboutirions alors à l'impossibilité de rien expliquer, puisque tout événement nouveau, en ce en quoi il est nouveau, est évidemment irréductible aux événements passés. Cet idéal de la science et de la raison serait absurde, puisqu'il impliquerait la ruine de la science et de la raison, la négation de la diversité et du devenir. La loi de raison

(1) *Critiq. philosoph.*, 14 juillet 1883.

demande donc simplement que tous les événements réalisés puissent se relier à d'invariables antécédents, mais cela a lieu même quand parmi les antécédents se trouve une volonté libre, nous venons de le prouver; le principe de raison est donc satisfait.

Il suffit, pour que l'existence d'une volonté libre ne soit pas contraire au principe de raison, qu'on en puisse donner une raison. Mais toutes les raisons ne se tirent pas, comme semblent le croire les déterministes, des causes efficientes, elles se tirent encore et surtout des causes finales. M. Lachelier a même pu dire, suivant en cela Leibnitz, que les causes efficientes dépendent des causes finales et que la certitude objective de la science ne peut s'assurer que si le bien auquel aspire la nature est lui-même immuable et assuré. Or, peut-on soutenir avec quelque raison que le monde est meilleur avec le libre arbitre que sans lui? Mais tous les philosophes qui l'ont soutenu ont prétendu qu'avec ce libre pouvoir la valeur du monde changeait de sens et s'élevait d'un degré, que le monde, amoral sans le libre arbitre, entrait, grâce à lui, dans l'ordre supérieur de la moralité. S. Thomas a de même soutenu que le monde où régnait le libre arbitre manifestait à la fois plus d'unité et plus de diversité, qu'il enfermait par conséquent une plus grande beauté qu'un monde où régnerait le déterminisme. Or, ne sommes-nous plus les fils de la Grèce et la beauté n'est-elle plus une raison? — Nous n'examinons pas ici ce qu'il y a de fondé dans ces raisons, nous réservant de le déterminer plus tard, mais il suffit qu'on puisse découvrir des raisons à l'existence du libre arbitre pour qu'il ne soit ni absolument inexplicable ni surtout déraisonnable.

On peut maintenant nous objecter que l'acte libre constitue un commencement absolu et dès lors inintelligible, absurde. — Cette objection n'est qu'une variante de la thèse des agnostiques, de Kant, de Hamilton et de bien d'autres. L'agnosticisme soutient que l'absolu en toute façon est impossible à penser. A cela on pourrait répondre qu'il y a deux manières de penser : concevoir et comprendre. Pour comprendre une idée, il faut connaître les

déterminations internes de cette idée, saisir son contenu; il est évident que nous n'avons point de l'absolu une connaissance de cette espèce. Mais, pour concevoir une idée, il suffit de se représenter ce que cette idée n'est pas, les conditions qui empêcheraient sa réalisation. Ceux qui disent que les déterminations négatives d'une idée sont complètement et absolument indéterminées se trompent. Quand je dis qu'un cercle n'est pas un carré, je ne sais pas sans doute grand'chose sur l'essence intime du cercle; mais enfin, ce que je sais est plus que rien et je ne me trompe pas. — Sans doute, l'absolu n'est pas pensé comme tel, le penser comme tel serait le détruire et Hamilton a raison, mais il est conçu, comme nous le disions tout à l'heure; on peut le concevoir d'une façon négative et nos conceptions alors expriment au moins une partie infinitésimale de la vérité. Concevoir ainsi, c'est certainement rapporter l'objet de la conception à d'autres objets, mais ce n'est pas relativer cet objet, puisque l'essence de cette conception négative consiste à nier la relation au moment même qu'elle vient d'être posée. Ce qui a ici trompé les auteurs, c'est, comme dit Descartes, « qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible » (1). C'est l'imagination qui ne peut s'exercer que sur des déterminations positives, l'entendement peut, au contraire, se contenter de conditions négatives, nous croyons l'avoir montré, et nous n'avons besoin que de renvoyer à la *VIe Méditation,* où Descartes prouve excellemment et d'une façon définitive combien la portée de l'entendement est plus grande que celle de l'imagination. Kant, par sa théorie du schématisme, Hamilton, par l'importance exagérée qu'il accorde à l'image, tous les empiristes, en réduisant nos idées à de pures transformations des images, ont dû aboutir à cette théorie de l'agnosticisme.

(1) *Discours de la Méthode,* IIe partie.

Par le fait seul que le libre arbitre est inconditionné, il doit être conçu négativement, par conséquent son action ne peut être imaginée. Car rien n'est donné dans la conscience qui soit véritablement premier, tout se succède et se continue, les actions mêmes du libre arbitre succèdent sans interruption à des états de conscience qui ont des antécédents déterminés. Mais le libre arbitre n'est point du tout inintelligible; on peut même déterminer sa condition principale d'existence, l'imprévisibilité de ses actes; on sait ce qu'on veut dire quand on le nomme, et la meilleure preuve en est dans les objections qu'on lui fait. Ceux qui le combattent savent sans doute ce qu'ils combattent. Nous ne dirons pas : On le discute, donc il est, mais nous pouvons dire : On le discute, donc il est intelligible et par conséquent possible.

Nous pouvons donc conclure avec assurance que, pas plus que les arguments scientifiques et psychologiques dont ils étaient la force et comme le nerf caché, les arguments métaphysiques ne parviennent à prouver l'existence d'une nécessité universelle. Tous commencent par supposer l'existence de cette nécessité, et par une évidente pétition de principe, ils la retrouvent dans la conclusion telle qu'ils l'avaient posée dans les prémisses. Nous pouvons donc toujours échapper à ces arguments vicieux et supposer l'existence en l'homme d'une puissance libre dont les effets ambigus sont indépendants de toute prévision antérieure. Il nous reste à expliquer pourquoi un si grand nombre de penseurs, et parmi eux des plus grands, ont été amenés à soutenir la thèse déterministe. Nous n'aurions rien fait pour découvrir la vérité que nous cherchons si nous ne pouvions montrer comment s'est formée leur opinion. Une analyse attentive des besoins de la pensée pourra peut-être nous aider à le trouver.

CHAPITRE IV

Critique de l'idée de nécessité

Deux manières d'aboutir à la nécessité par l'identité et par la causalité. — Le substantialisme de Spinoza se réduit à unifier le monde dans la substance. — Les autres panthéismes unifient aussi le monde sous divers concepts. — Les matérialistes l'unifient sous le concept de matière. — Les monistes sous celui de force. — Les phénoménistes sous celui de loi. — Selon tous ces systèmes, l'un seul existe, le divers n'existe pas, tout est identique. — Ce qui force à supprimer le libre arbitre. — Pour admettre le divers, il faut faire des synthèses. — Le principe de causalité est-il synthétique? — Le système de la causalité universelle est un système monistique. — Tous les déterministes ont appliqué de la même façon la même loi de l'esprit. — L'analyse compréhensive. — Mais il est aussi possible d'appliquer la même loi d'une autre manière. — L'analyse extensive aboutit peut-être à la liberté universelle.

Il y a deux manières de considérer le monde qui toutes les deux doivent aboutir à la doctrine de la nécessité. Ou on considère le monde comme un ensemble d'apparences diverses qui toutes sont les expressions analytiques d'un même fond substantiel, ou on considère tous les phénomènes ou tous les êtres de l'univers comme reliés synthétiquement les uns aux autres par des relations causales. Dans l'un et l'autre cas on doit être amené à nier toute liberté dans l'univers et à affirmer par suite la nécessité de toutes choses. C'est ce que va nous montrer l'analyse des principaux systèmes.

Considérer le monde comme un ensemble de phénomènes, expression analytique du fond substantiel des choses, c'est le trait commun du panthéisme, du matérialisme, du monisme. Que nous dit, en effet, Spinoza? Que la substance seule existe en soi et par soi; cette substance ne peut exister ni être connue que par le développement de ses attributs et des modes de ces attributs, mais ni les attributs, ni leurs modes ne possèdent l'existence en soi, ils sont en la substance et par la substance, ils en sont seulement l'expression, les manières d'être, elle seule existe vraiment, ils ne sont que par rapport à elle.

Sans doute, si ces attributs et ces modes n'existaient pas, la substance n'existerait pas non plus, mais n'est-ce pas à notre regard seulement que la substance cesserait d'être? Ne demeurerait-elle pas immuable, éternellement subsistante, alors même que ces attributs et ces modes ne se dérouleraient plus dans l'espace et dans le temps, qu'ils se résoudraient en un seul point et en un présent éternel? La vie divine resterait aussi pleine, aussi abondante, aussi entière, plus entière même et plus pleine, semble-t-il, puisque toujours et sans cesse elle jouirait de l'actualisation de ses attributs. Que deviennent donc, dans le système spinoziste, les attributs et leurs modes, c'est-à-dire tous les êtres du monde et le monde même? De purs fantômes, de passagères et trompeuses apparences, de mensongères illusions. Aussi le philosophe veut-il que pour connaître véritablement nous considérions tout du point de vue de l'éternel; le passager est trompeur et l'éphémère n'existe pas, l'éternel seul possède l'existence et il n'y a science que de ce qui est. Toute la réalité de l'être se réduit donc pour Spinoza à une substance éternelle, immuable dans son fond et où seuls nos regards grossiers croient apercevoir de la variété et du changement. Pour qui saurait voir, la seule chose qui apparût serait une unité immuable dans sa simplicité éternelle.

Tous les autres systèmes de panthéisme se réduisent, en définitive, à cette même formule : l'unité seule existe et rien n'existe qui ne soit un, ce qui revient à dire que rien n'existe en dehors de l'unité absolue. Qu'est-ce, en effet, que dire avec Fichte que le *moi* absolu existe seul et que le moi phénoménal et les autres êtres ne sont que des projections de ce *moi*, sinon dire avec Schelling que seul l'absolu existe, et qu'est-ce que l'absolu sinon l'unité pure et éternelle? Dire avec Hegel que le monde est un éternel devenir, que toutes les choses de ce monde sont mélangées de non-être, et que l'être qu'elles renferment leur vient de la pensée absolue qu'elles manifestent, n'est-ce pas dire encore que le devenir n'est rien, que l'absolu seul existe, l'être un, indivisible, dans lequel le changement vrai n'est pas susceptible de s'introduire?

Les matérialistes, qu'ils considèrent le monde comme un mécanisme brut ou comme un amas de matière vivante, ne parlent pas autrement que les panthéistes. Si rien n'existe que la matière, cette matière elle-même est pensée comme un absolu et sous la forme pure de l'unité. Car opposer la matière à ses modifications, constater que les modifications périssent et soutenir que la matière leur survit, c'est évidemment considérer la matière comme quelque chose de permanent, d'éternel, qui s'oppose au variable et au passager. Or, n'est-ce pas là le concept même de la substance, tel que le comprenait Spinoza? Que si le matérialisme, non content de concevoir la substance, veut encore l'imaginer sous la forme grossière de l'étendue, il s'enfonce de gaieté de cœur dans un dédale de contradictions inextricable. Tout l'avantage est ici pour Spinoza. Il est en effet à la rigueur possible de concevoir une substance en dehors de ses modes, mais comment se représenter, sans contradiction, une étendue sans modification, c'est-à-dire une étendue qui n'aurait aucune étendue? Quant à l'hylozoïsme, moins grossier que le matérialisme vulgaire, parce qu'il a soin d'emprunter à l'esprit ses principaux attributs pour en gratifier la matière, il considère tous les phénomènes comme les manifestations du même principe, matériel sans doute, mais automoteur, qui anime l'univers. Telle était jadis la conception des stoïciens, telle est la conception de beaucoup de savants et philosophes modernes. Mais ici encore comment est représenté ce principe qui meut le monde et se meut lui-même, cette âme matérielle du monde que tous les phénomènes manifestent, sinon comme une pure unité? Essayez d'éliminer les contradictions résultant des images matérielles dont la conception est embarrassée, vous découvrirez au fond la même unité que dans les systèmes panthéistes. — Dire, en effet, avec les matérialistes purs que tout change, que seule la quantité de matière reste constante, c'est se condamner soi-même à reconnaître dans la matière la substance de l'univers et, nous l'avons vu, c'est l'idée d'unité qui forme le fond du concept de substance. — Dire encore avec l'hylozoïsme que ce qui reste constant c'est la même quantité de

matière vivante, c'est aussi mettre en opposition le changeant et le non-changeant et par conséquent penser la matière vivante comme une substance, c'est-à-dire comme une unité.

Que nous dit maintenant le monisme contemporain? Que les phénomènes du monde changent perpétuellement, mais que la quantité de force reste constante. S'appuyant sur les résultats de la science, le monisme s'empare du principe de la conservation de l'énergie et l'érige en loi universelle et métaphysique. Or, « le principe de la conservation de l'énergie affirme que le total de toutes les diverses énergies est une quantité constante, c'est-à-dire, pour adopter le langage de l'algèbre :

$$(A) + (B) + (C) + (D) + (E) + (F) + (G) + (H) = \text{Constante.}$$

» Ce principe ne signifie pas évidemment que (A) de lui-même est constant, pas plus qu'aucun autre terme de l'équation précédente; en réalité, ces termes se transforment éternellement les uns dans les autres. Tantôt de l'énergie visible se change en chaleur ou en électricité, tantôt de la chaleur ou de l'électricité repassent à l'état d'énergie visible; ce principe signifie que la somme de toutes ces énergies est constante. Nous avons huit quantités individuellement variables et nous affirmons que leur somme est invariable (1). » Le monisme affirme que la somme invariable des quantités de force contenues dans l'univers est « la force dont nous avons conscience comme corrélatif nécessaire de la force que nous connaissons ». Ainsi, par la persistance de la force, nous entendons la persistance d'un pouvoir qui dépasse notre connaissance et notre conception.

« En affirmant la persistance de la force, nous affirmons une réalité inconditionnée, sans commencement ni fin. » Ainsi parle M. Herbert Spencer (2). Quelle différence y a-t-il entre cette force absolue et la substance de Spinoza? Ici encore c'est la conception de l'unité qui se symbolise sous l'image de la force dont nous avons

(1) Balfour Stewart, *La Conservation de l'énergie*, 3e édit., p. 84.
(2) *Les Premiers Principes*, trad. Cazelles, p. 173.

conscience et qui forme l'essence du concept de la persistance de la force, car c'est l'unité qui forme l'essence de tout concept qui s'oppose au changement.

Si, changeant de position, le monisme devenait phénoméniste et prétendait n'admettre comme constante que la somme de mouvement réalisée par les phénomènes, nous retrouverions toujours l'unité et même la substance. Le phénoménisme monistique n'est pas plus soustrait aux lois de la pensée que le monisme substantialiste. Distinguer entre le changeant et le non-changeant, c'est, de quelque façon qu'on parle, distinguer la substance de l'accident et affirmer l'unité de la substance. Que la substance soit imaginée comme une étendue, ou comme une force, ou comme une quantité constante de mouvement, cela ne change rien au fond de la conception, c'est toujours l'un qui s'oppose au multiple et qui est conçu comme la véritable réalité, tandis que le multiple n'est que l'apparence et le fantôme.

L'être est un et seule l'unité est être, le multiple n'est qu'une apparence, telle est donc la formule commune de toutes ces philosophies si diverses en apparence. Nous pouvons maintenant voir clairement et comme toucher du doigt pourquoi tous ces systèmes sont hostiles au libre arbitre. Par essence et par nature le libre arbitre refuse de se laisser réduire à l'unité absolue, l'être libre refuse de se laisser absorber par l'être unique, éternellement immuable et simple. Le libre arbitre est une puissance de changement, capable d'introduire dans l'univers quelque chose d'original, de vraiment nouveau. Tous les systèmes unitaires, substantialistes ou phénoménistes, doivent être d'accord pour le nier. C'est aussi ce que l'histoire nous a découvert. Les stoïciens, les alexandrins, Spinoza, Hobbes, Diderot, Fichte, Schelling, Hegel, Herbert Spencer, Hæckel, Wirchow, Buchner, tous sont d'accord pour proscrire cette puissance indéterminée qui viendrait détruire l'unité absolue qui forme, d'après eux tous, la seule réalité et le fond éternel des choses.

Tous raisonnent d'après le principe analytique d'identité. D'après eux, ce principe qui domine l'entendement

domine aussi tous les êtres. La substance est identique à elle-même, dit Spinoza; le *moi* est identique à lui-même, dit Fichte; l'identité est l'apanage de l'absolu, continuent Schelling et Hegel; la quantité de matière reste constante, c'est-à-dire identique, disent à leur tour les matérialistes; la force est identique à elle-même, disent maintenant les monistes. Or, comme la substance est tout et que les manifestations attributives et modales ne sont rien en dehors d'elle, comme le *moi* est tout et que le reste n'est rien, comme l'absolu, la matière, la force existent seuls et que les phénomènes ne sont que de pures apparences, il s'ensuit que le divers a une valeur égale à zéro, rigoureusement nulle, et qu'un état quelconque du monde doit être rigoureusement identique à un autre état quelconque. En effet, la diversité des états ayant une valeur nulle en tant que diversité, la seule chose qui reste c'est l'invariabilité de la substance, du *moi*, de l'absolu, de la matière ou de la force, de la Chose-en-soi, pour l'appeler d'un seul mot. Or, cette Chose-en-soi étant par définition invariablement la même, il s'ensuit que tous les états du monde sont rigoureusement égaux entre eux dans leur être véritable.

Le phénoménisme n'échappe pas à ces conséquences. Il soutient qu'un état quelconque du monde est l'équivalent rigoureusement exact de l'état précédent, de sorte que l'avenir est véritablement identique au présent et que le présent est identique au passé. On pourrait donc, par l'analyse du présent, retrouver le passé et construire l'avenir, comme par l'analyse de la définition d'une figure géométrique on découvre toutes les propriétés de cette figure. Telle était la pensée de Laplace, quand il imaginait une intelligence universelle qui pourrait prédire tout l'avenir et retrouver tout le passé. Ici encore c'est une application pure et simple du principe analytique d'identité. Pour que le non-identique ne puisse pas apporter à la pensée un élément de contradiction et de trouble, il faut qu'il disparaisse. On le nie donc, on ne considère dans les choses que ce qui les fait unes et qui les identifie; on unifie les événements sous leur attribut le plus général, sous celui de relation et de loi. Les phénoménistes pensent

tous les phénomènes comme relatifs les uns aux autres et comme unis les uns aux autres par une loi universelle encore inconnue peut-être, mais que l'avenir découvrira. Cette loi est posée comme l'unité de toutes les multiplicités, ce relatif est devenu leur absolu; ainsi le concept de la substance et de la pure unité reparaît en contrebande dans un système qui prétendait le proscrire et s'en passer.

Si le libre arbitre existe, il faut absolument que le principe d'identité, tout en demeurant le principe fondamental de la connaissance abstraite, passe au second plan, quand il s'agira de la connaissance des réalités concrètes. Si le libre arbitre existe, il y a dans le monde des êtres qui s'opposent les uns aux autres. Des contradictions s'introduisent dès lors dans le monde, il est impossible de se représenter le monde entier dans sa réalité vivante à l'aide du seul principe d'identité. Il faut cependant que le monde reste intelligible. Ne faudra-t-il pas, dès lors, que nous nous le représentions à l'aide d'un autre principe, synthétique celui-ci et non plus analytique, qui permette à la multiplicité d'exister et au changement de se produire? Or, le seul principe de ce genre qu'aient découvert les philosophes est le principe de raison suffisante.

Mais, nous l'avons vu, c'est justement sur le principe de raison suffisante que se sont appuyés un grand nombre de déterministes pour nier l'existence du libre arbitre. Le principe de raison, ou celui de causalité qui en dérive, leur apparaît comme enchaînant nécessairement les uns aux autres tous les êtres et tous les événements du monde. Ils disent avec Pascal : « Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties. » Ainsi toutes les parties du monde sont liées, et, comme le disaient les stoïciens, une longue chaîne de causes relie les uns aux autres tous les anneaux de l'univers. Le changement est ici plus

qu'une pure illusion, comme dans les systèmes précédents, il est une réalité véritable; la causalité, loin d'anéantir la diversité, a au contraire pour fonction essentielle de la rendre intelligible en l'expliquant, de lui donner droit à l'existence en montrant quelle est sa raison. En effet, continuent les déterministes, le principe de causalité, ainsi que l'a dit Kant et que l'avait montré Hume, est un jugement synthétique. L'attribut, qui remonte jusqu'à la cause antécédente de l'événement ou de l'être et exprime l'existence de cette cause, dépasse la compréhension du sujet qui ne désigne que cet être ou cet événement mêmes, le jugement qui unit cet attribut au sujet exprime donc le résultat d'une synthèse et n'est pas simplement analytique. On peut donc admettre à la fois la diversité dans le monde et rejeter le libre arbitre.

C'est cette doctrine de la causalité ou de la raison, qui a amené Leibnitz, Hume, Kant, à rejeter la réalité du libre arbitre. Nous devons donc l'examiner et voir si, malgré ses apparences, elle n'est pas aussi destructive de la diversité que les doctrines panthéistiques ou monistiques précédemment examinées.

Il est impossible, nous l'avons vu, de se représenter une diversité quelconque comme réelle à l'aide du principe analytique d'identité. Si le principe de causalité, tel que les déterministes le comprennent, était analytique au lieu d'être synthétique, il ne différerait plus en réalité du principe d'identité et n'en serait qu'une expression différente; la diversité ne pourrait plus dès lors être regardée comme réelle. Remarquons, en effet, l'emploi que les déterministes veulent faire de ce principe et les exigences qu'ils lui imposent. Il faut que la cause explique l'effet, le rende intelligible. Le postulat premier de tout déterminisme est que l'intelligibilité des choses doit être complète, il faut par suite que l'effet se retrouve dans la cause. Car si une partie quelconque de l'effet ne se retrouvait pas dans la cause, cette partie serait quelque chose de nouveau, d'irrationnel, d'inintelligible et pourrait échapper à la trame de la nécessité.

Demandons-nous donc si le jugement de causalité est

analytique ou synthétique aux yeux des déterministes. Il semble bien que lorsque je dis : Cette maison a été construite par des maçons, je dépasse dans l'attribut la compréhension essentielle de la maison pour aller dans le passé rechercher des êtres autres qu'elle-même. Les maçons qui l'ont construite existaient en effet avant la maison et ne peuvent se confondre avec elle. Et cependant, en nous servant des maçons pour expliquer l'existence de la maison, quand nous affirmons simplement que la maison a été construite par des *maçons*, affirmons-nous autre chose que la compréhension essentielle de la maison, faisons-nous autre chose qu'un jugement analytique? Qu'affirmons-nous donc? D'abord que la maison est construite, cela est évidemment analytique. Ensuite qu'elle l'a été par des maçons. Qu'est-ce à dire? Sans doute que ces pierres amoncelées, alignées, cimentées dans un certain ordre, ont nécessité une dépense de force. Nous ne prétendons sans doute pas atteindre la personnalité des maçons, de Pierre ou de Jacques, nous n'affirmons que l'existence d'êtres dont l'essence est d'être maçons, c'est-à-dire qui amoncellent, alignent et cimentent des pierres dans un certain ordre. Or, affirmer que la maison a été construite par des maçons, qu'est-ce autre chose qu'affirmer que certaines forces ont été immobilisées dans la maison? En affirmant cela, nous n'affirmons évidemment rien qui dépasse l'existence de la maison, tout ce que contient l'attribut était déjà contenu dans le sujet et le jugement, en tant qu'il exprime la causalité, est purement analytique. — Si maintenant ce mot *maçon* éveille dans notre esprit d'autres images, comme en réalité il le fait toujours, telles que celles d'une blouse bleue, tachée de mortier, de pantalons jaunâtres et de souliers blanchis par la chaux, ceci donnera sans doute au jugement une force synthétique, mais la synthèse n'existera pas dans l'expression du nexus causal, elle existera seulement dans l'expression des accessoires et des accidents de la cause. Les maçons, en effet, pouvaient très bien être vêtus autrement que notre imagination nous les représente, et il n'est même pas nécessaire que ce soient des

hommes. Si on parvenait à bâtir des maisons à la machine, le jugement causal existerait quand même, mais n'exigerait plus des hommes. La seule chose indispensable pour expliquer la maison, la seule par suite que considère le déterministe, est la force dépensée, et cette force est immobilisée dans l'agencement des pierres. La maison la possède encore et elle n'est pas restée dans les maçons qui l'ont dépensée.

Le jugement de causalité est donc en lui-même analytique. Il ne devient synthétique que lorsqu'on dépasse la causalité et qu'on imagine l'être cause avec toutes ses déterminations dont plusieurs sont évidemment étrangères à la causalité en question. Et ces déterminations elles-mêmes, prises une à une, doivent pouvoir se ramener à des causes antérieures où elles étaient contenues. C'est ce qu'exige le principe de causalité. Ce principe est-il plus synthétique que les jugements particuliers qui en dérivent? *A priori*, il ne doit pas l'être. Discutons-le cependant.

Prenons pour expression de ce jugement la formule de Hume : *Tout ce qui commence d'exister a une cause,* et demandons-nous si ce jugement est analytique ou synthétique. — Il semble bien qu'il soit synthétique, car la cause est affirmée dans l'attribut et son existence est antérieure à celle du sujet qui commence d'exister, l'attribut n'est donc pas contenu dans la compréhension essentielle du sujet. Mais dire qu'une chose quelconque qui commence d'exister a une cause, est-ce dire simplement qu'une autre chose existait avant celle qui commence? Cela n'avancerait à rien pour expliquer cette existence nouvelle. Hume lui-même l'a bien vu, c'est surtout l'idée de connexion nécessaire qui fait l'essence de l'idée de causalité. Deux phénomènes auraient beau être donnés en succession immédiate, s'ils n'apparaissaient pas comme nécessairement unis, le premier ne pourrait pas être dit cause du second. Dire donc qu'une chose qui commence d'exister a une cause, c'est dire surtout que cette chose est nécessairement liée à une autre chose et que leurs deux concepts ne peuvent se séparer. Mais à quelle condition peut exister cette nécessité de liaison? A la

condition que l'effet ou la chose qui commence ait retenu certains attributs de la cause, certaines qualités contenues dans la cause et qui peuvent se retrouver. Si on ne pouvait ainsi retrouver dans l'effet des qualités auparavant contenues dans la cause, quelque chose d'inexplicable se serait produit, tout à fait nouveau, et qui pourrait être le produit d'une liberté. La constance des liaisons synthétiques ne suffit nullement, et Hume l'a fort bien vu, à prouver l'existence d'une détermination infaillible et absolue du conséquent par son invariable antécédent. Ainsi, pour le déterministe, une chose est dite effet d'une autre quand elle a retenu une partie de cette autre. Par exemple, une page d'impression a pour cause l'encre d'imprimerie, parce qu'elle a retenu sur elle une partie de cette encre, la force de la machine, parce qu'elle a immobilisé une partie de cette force, le compositeur, parce qu'elle renferme une portion de sa force et par conséquent de son être, les chiffons, parce que son papier en est formé, etc. Une statue n'a de même pour cause le bronze ou le marbre qu'en tant qu'elle est en bronze ou en marbre; l'artiste n'est sa cause que par la force physique qu'il a dépensée et immobilisée en elle et par la pensée qu'il a rendue visible par elle. Ce qu'on affirme donc de la chose qui commence c'est, non pas qu'elle a la raison de sa nouveauté dans une chose antérieure, car il y aurait alors une nouveauté véritable et inexpliquée qui échapperait ou pourrait au moins échapper au déterminisme, mais qu'elle n'est qu'une forme nouvelle de choses antérieurement existantes. Or, c'est là un pur jugement analytique. En affirmant la cause on ne veut sans doute faire autre chose qu'expliquer ce qui commence d'exister; or, pour l'expliquer, il est absolument inutile de montrer à quels éléments étrangers les divers éléments de l'effet étaient antérieurement unis, il suffit de montrer qu'ils existaient. Ces éléments, il est vrai, l'expérience nous les montre toujours associés à d'autres dans leur existence antérieure et, ces derniers subsistant encore, il nous semble qu'ils font partie de la cause. Mais c'est là une pure illusion; la cause explicative, la seule qui soit nécessairement affirmée par le jugement

de causalité, est composée exclusivement des éléments qui, contenus autrefois dans l'être cause, se retrouvent maintenant dans l'effet.

Ainsi, dans son essence, aux yeux des déterministes, le principe de causalité ne peut être qu'analytique. Pour que l'effet soit de tout point déterminé par la cause, il faut qu'on retrouve dans la cause tous les éléments de l'effet. Sans cela, si petite que fût la qualité de l'effet qui ne se retrouvât pas dans la cause, elle pourrait être un produit de la liberté, échapper, par suite, au déterminisme. Seuls, les philosophes qui admettent la liberté de la cause peuvent regarder comme synthétique le principe de causalité; pour les autres, il n'a de synthétique qu'une apparence qui vient de l'habitude où nous sommes de confondre les associations de l'expérience et les lois de la raison. C'est bien ainsi que l'entendaient les anciens. Ils exprimaient sous cette forme le principe de causalité : Rien ne vient de rien, c'est-à-dire, rien n'est absolument nouveau, tout ce qui paraît nouveau s'explique par l'ancien, c'est-à-dire encore, le nouveau n'est que l'ancien transformé. Or, n'est-ce pas là reconnaître expressément que l'attribut cause n'est qu'une expression identique du sujet effet? Que si l'on disait qu'ainsi entendu le principe de causalité n'affirme que ce qu'Aristote appelait la cause matérielle et néglige les autres genres de causes, nous remarquerions que dans un système déterministe, il n'y a que des choses mues et point de véritable moteur, et par suite, qu'en l'absence de la liberté, rien ne différencie ce qui agit de ce qui n'agit pas, la cause efficiente disparaît, la cause formelle et la cause finale disparaissent aussi, car seule la pensée libre peut poser des buts et des formes qu'elle seule explique; en dehors de la liberté les formes et les buts idéaux ne sont que des combinaisons nouvelles d'éléments anciens, et dès lors se ramènent à quelque chose d'analogue aux pures combinaisons matérielles. C'est donc le principe analytique d'identité qui fait le fond du principe de causalité entendu selon l'esprit du déterminisme. Seulement, il est mis ici en fonction de l'expérience qui nous découvre le changement et le temps. Le principe d'identité dit que

les choses restent les mêmes dans un temps nul, le principe de causalité voudrait nous obliger à croire que les choses restent les mêmes dans un temps multiple, malgré les variétés apparentes. Mais dire cela n'est-ce pas retomber dans les formules monistiques précédemment analysées, n'est-ce pas dire : Le fond des choses reste identique, la seule chose qui change c'est l'apparence, et encore cette apparence s'explique par des choses antérieures, de sorte que rien n'est nouveau, le monde est toujours et partout le même et l'apparence du changement n'est qu'un vain fantôme? Voilà donc encore une fois l'univers réduit à l'unité pure de la Chose-en-soi et par conséquent à la nécessité absolue.

Et c'est bien ainsi au fond que pensait Leibnitz : la perfection infinie de Dieu cause, produit et explique tout, ce qui fonde le déterminisme. Hume et Stuart Mill ne rejettent le libre arbitre que parce qu'ils croient que, en fait, tous les événements s'expliquent par les événements antérieurs, c'est-à-dire qu'ils forment une série où les mêmes choses sont constamment et invariablement suivies des mêmes choses, c'est-à-dire encore qu'il y a une équation sensiblement constante entre tous les phénomènes du monde à n'importe quel instant du temps. Or, c'est là une conception essentiellement monistique de l'univers. Kant obéit aussi à la même tendance unitaire quand il se croit forcé d'admettre le déterminisme universel dans les phénomènes. C'est, en effet, la loi d'unité qui nous force à relier les phénomènes dans le temps et à schématiser cette liaison.

Tous les partisans de la nécessité sont donc d'accord. En soutenant que tout est nécessaire dans le monde, ils ont obéi à ce penchant de notre esprit qui nous pousse à penser les choses sous la forme de l'unité, à exclure toute multiplicité et dès lors à proscrire le libre arbitre en même temps que tout mouvement et toute diversité.

Peu de déterministes ont tiré sur tous les points les conséquences de leurs théories. En face de l'expérience, peu d'entre eux ont osé refuser l'existence aux diversités apparentes. Seuls peut-être, l'antique Parménide et son disciple Zénon sont allés jusqu'au bout de leur pensée.

Ils ont résolument nié l'apparence, la diversité, le changement, pour affirmer l'unité immuable et absolue de l'Être.

Comment maintenant l'esprit a-t-il procédé pour unifier tous les êtres ou tous les événements de l'univers? C'est ce que nous avons à montrer. Les objets qui sollicitent d'abord la pensée sont les êtres. Or, dès que l'esprit ne se laisse plus absorber par le torrent mobile des sensations, dès qu'il réfléchit sur ses pensées, il s'aperçoit que les êtres ne se découvrent à lui que par les sensations qu'il éprouve, qu'il les connaît par conséquent seulement par leurs qualités. Tout être se présente donc à l'esprit comme l'unité d'une multiplicité de qualités ou, pour parler le langage précis de la logique, l'être n'est pensé que par sa compréhension. — Mais toute compréhension est multiple, formée de plusieurs attributs; ne pourrait-on pas réduire cette multiplicité à une simplicité au moins relative? C'est ce que cherchera l'esprit, obéissant ainsi à sa loi primordiale et essentielle, la recherche de l'unité. Si l'on pouvait trouver dans la compréhension presque infinie d'un être individuel un groupe d'attributs permanents qui fût la raison d'existence des attributs changeants, dont ces derniers ne seraient que la manifestation et comme l'expression extérieure, sans doute il serait plus aisé de se représenter l'être individuel, de le comprendre par conséquent et de l'expliquer. Or, il se trouve que dans chaque être on peut rencontrer des caractères permanents et, comme disent les naturalistes, dominateurs, qui expliquent tous les autres. Ces caractères ou ces attributs en petit nombre rendent raison du nombre infini des autres et, grâce à eux, ce n'est plus seulement un être individuel seul qui peut être représenté à la fois, mais un nombre plus ou moins considérable. Ainsi la compréhension en se simplifiant a rendu l'extension plus grande. Voilà donc les différences annulées entre les individus d'une même espèce; ces différences résultent, non de l'essence individuelle, mais des circonstances particulières où chacun d'eux a été placé. Tous les individus sont égaux et même identiques sous le concept de l'espèce, ils ne sont divers que par accident. — Mais le

besoin d'unité nous pousse encore plus loin. La compréhension de l'espèce est encore particulière et multiple; en cherchant bien on y découvrira des attributs plus explicatifs que d'autres, qui rendent raison de tous les autres, on arrivera alors à concevoir la compréhension du genre, compréhension plus simple que celle de l'espèce et par rapport à laquelle toutes les espèces ne seront plus que des variations accidentelles. De même que sous le concept de l'espèce tous les individus sont identiques, de même aussi, sous le concept du genre, les espèces ne diffèrent plus et leurs différences s'expliquent par le concours fortuit des circonstances (1). — Le besoin d'unité nous pousse encore plus loin. Les genres eux-mêmes se hiérarchisent les uns par rapport aux autres et sont tantôt espèces par rapport aux compréhensions plus simples et plus générales, tantôt genres par rapport aux compréhensions plus particulières et plus complexes. Mais toujours et partout l'esprit croit saisir dans les compréhensions les plus simples la raison d'existence des compréhensions les moins simples, il se représente alors les genres les moins élevés comme identiques les uns aux autres, comme ne différant que par accident, jusqu'à ce qu'enfin il arrive à l'attribut simple par excellence, la force, la substance, l'absolu, la loi, en un mot l'unité pure. Cet attribut encore lui apparaît comme la raison dernière et explicative de tous les autres, par conséquent tous les êtres du monde ne sont en dernière analyse que des modifications accidentelles de cet attribut qui résume en lui l'essence totale. Or, ou bien l'accidentel se ramène à l'essentiel, ou il n'est qu'un jeu d'apparences phénoménales. Dans les deux cas, la valeur de sa réalité est nulle, égale à zéro. Il n'y a donc point de diversité dans les êtres ou plutôt il n'y a point d'êtres, il y a l'Etre un, absolu, éternel. Le monde est alors emprisonné dans les liens de la nécessité absolue et comme pris dans les glaces.

Ainsi tous les systèmes déterministes aboutissent en

(1) Sans insister, il est peut-être permis de faire remarquer qu'on saisit ici comme sur le vif le procédé logique qui a présidé à la génération de la doctrine transformiste.

résumé à la même conclusion, parce qu'ils ont suivi la même méthode et subi de la même façon l'impulsion de la même loi. La fonction analytique de l'esprit, qui le force à ne se représenter aucune multiplicité comme telle, à unifier le divers, à immobiliser le changeant, tous les déterministes l'ont exercée et tous l'ont exercée de la même manière. Ils ont recherché dans la compréhension des êtres l'attribut le plus simple et le plus un et ne se sont arrêtés que lorsqu'ils ont découvert l'Être pur, l'unité absolue comme attribut de tous les êtres. Obéissant à cette impulsion et suivant cette méthode, ils ne pouvaient évidemment aboutir qu'à la nécessité absolue. Qu'ils aient ou non suivi jusqu'au bout le mouvement de leur pensée, ne devaient-ils pas fatalement aboutir à l'immobilité absolue de Parménide, à l'unité vide de Plotin et en dernière analyse au nihilisme? L'être qui est en soi sans être rien n'est-il pas un véritable néant?

Les conséquences extrêmes de la tendance qui a produit la doctrine de la nécessité doivent nous mettre en garde contre la doctrine elle-même. Elle est le produit d'une loi de l'esprit et d'une application de cette loi à la compréhension des êtres. Nous n'avons pas à contester la valeur de la loi de la connaissance. La fonction analytique de l'esprit est pour nous son essence même, et nier la valeur de cette fonction serait refuser créance à l'esprit et par conséquent s'obliger à ne rien dire. Mais l'application de cette loi à la compréhension des événements ou des êtres est-elle nécessaire? Nous sommes forcés pour le penser d'unifier le divers; mais sommes-nous forcés de ne penser que les qualités des êtres? C'est ce qu'il ne semble pas. Il n'y a pas seulement dans le monde des qualités abstraites, il y a aussi, il y a surtout sans doute des événements et des êtres concrets. Pour penser en eux-mêmes ces événements et ces êtres, ne serons-nous point forcés de les isoler, de les séparer les uns des autres, de manière à arriver à l'élément simple et un de la réalité, comme les déterministes sont arrivés à l'élément simple et un de l'abstraction; à l'individu, comme ils sont arrivés à l'unité abstraite et pure? La recherche de l'unité extensive est donc un procédé de l'esprit aussi légitime en soi que la

recherche de l'unité compréhensive. Celle-ci aboutit à la doctrine de la nécessité. L'analyse extensive, qui lui est contraire, n'aboutirait-elle pas à la doctrine de la liberté? Et alors les deux doctrines contraires et absolues ne seraient-elles pas frappées d'impuissance par leur contradiction même? N'y aurait-il pas lieu, par suite, de chercher une conciliation supérieure? C'est ce qui nous reste à examiner, en soumettant la doctrine de la liberté à une critique analogue à celle que nous venons de faire subir à la doctrine de la nécessité.

CHAPITRE V

Critique de l'idée de liberté

On peut appliquer à l'extension des idées la même recherche de l'unité que nous venons de voir appliquée à leur compréhension. — Résultats de cette recherche. — L'individu. — Doctrines favorables au libre arbitre. — Épicure et Hume, seuls représentants logiques de cette méthode. — L'atomisme d'Épicure admet le libre arbitre. — Le phénoménisme de Hume admet l'indéterminisme. — Inconséquence du phénoménisme de M. Renouvier. — Tous les autres systèmes qui ont admis le libre arbitre ont admis que les êtres libres seuls étaient des individus. — Aristote. — Saint Thomas. — Le spiritualisme contemporain. — Comparaison des deux procès dialectiques qui ont engendré les idées de nécessité et de liberté. — Conclusion critique.

Nous venons de voir que le besoin de la pensée qui nous pousse à unifier le multiple et à simplifier le divers nous conduit nécessairement, quand il s'applique à la compréhension des êtres, à rechercher parmi les attributs qui la composent l'attribut le plus simple, le plus un, celui qui paraît comme la raison d'existence de tous les autres, par conséquent le plus général, et à penser sous ce simple attribut la multiplicité infinie des êtres. Unifiée sous ce concept, s'il renferme vraiment rassemblée en lui l'essence intime de tous les autres, la multiplicité n'est plus qu'une apparence vaine, et la doctrine de la nécessité doit régner en maîtresse. Mais il faut considérer que tout ce que l'esprit se représente est idée et que dans toute idée il y a non seulement la compréhension ou la collection d'attributs que contient l'idée, mais encore l'extension ou le nombre plus ou moins grand d'êtres divers auxquels s'applique l'idée. Or, si l'esprit peut considérer dans les idées leur compréhension, il peut évidemment aussi s'appliquer à leur extension. Il suit alors la marche inverse qu'il suivait lorsqu'il cherchait l'attribut simple, un, raison d'existence de tous les autres; il cherche maintenant l'extension la plus simple, la plus une et par conséquent l'individu. Tout à l'heure, les diffé-

rences des individus s'annulaient pour se confondre dans le concept d'espèce, les différences spéciales se confondaient dans les ressemblances génériques, tous les êtres perdaient enfin leur diversité pour ne garder que leur similitude sous le concept général, mais vide, d'être ou de substance; maintenant, les différences annulées vont reparaître, c'est grâce à elles seules que l'extension peut se singulariser et se simplifier.

L'extension du genre être est immense et presque infinie, il est impossible de penser tous les êtres qui la composent dans leur multiplicité innombrable, nous remarquerons donc que l'être est minéral, végétal ou animal. Mais combien nombreux sont les minéraux, les végétaux ou les animaux! Il est encore nécessaire de simplifier l'extension de chacune de ces idées et on arrive alors aux genres, aux classes, aux espèces, aux races, aux familles, enfin aux individus, à cette pierre, à cette plante, à cet animal ou à cet homme. Dans tout ce procès en sens inverse du précédent, ce qui a paru le plus important, c'est, non pas l'essence commune qui tend sans cesse à augmenter l'extension, mais au contraire la différence spécifique qui tend à la simplifier et à l'amoindrir. Par conséquent, tandis que le procès de l'analyse compréhensive tendait à annuler les différences pour identifier tous les êtres, le procès de l'analyse extensive recherche, au contraire, ces différences pour séparer tous les êtres et les considérer dans l'unité de leur existence concrète. La diversité qui devait logiquement disparaître dans la première façon de considérer les choses, doit maintenant réapparaître. Nous devons donc *à priori* conclure que les systèmes de philosophie nés de la tendance de l'esprit que nous venons de décrire devront être favorables à l'existence de ce pouvoir de diversité et de changement qu'on appelle le libre arbitre. Voyons s'il en est ainsi.

Quels sont les systèmes qui ont voulu expliquer le monde par les unités extensives qu'il contient? — Nous n'en connaissons que deux : l'atomisme et le phénoménisme. Les êtres du monde apparaissent, en effet, dans le temps et dans l'espace. Si on ne regarde le temps que

comme la mesure des mouvements qui s'effectuent dans l'espace, la seule réalité à expliquer sera la réalité spatiale, étendue, et les unités indivisibles par lesquelles on devra tout expliquer seront les atomes. Si, au contraire, par une vue plus juste des choses, on considère que rien n'existe que par rapport à la conscience, que par conséquent l'espace est construit à l'aide de représentations temporelles, on sera amené à expliquer l'espace par le temps et la seule unité réelle et indivisible sera l'unité temporelle, l'état de conscience, le phénomène. Vouloir expliquer le monde par les atomes ou par les phénomènes, c'est donc suivre le procès de l'analyse extensive et tout expliquer par les individus. Mais il faut encore ici distinguer l'apparence de la réalité : les atomistes qui, comme Démocrite et tous les mécanistes, soumettent le jeu des atomes à une loi supérieure, à une nécessité, à une ἀνάγκη inexorable, expliquent par elle toutes les diversités des choses; cette loi, conçue selon les procédés de l'analyse compréhensive, attire alors à elle la véritable réalité et ne laisse plus aux atomes qu'une existence imaginaire et fantasmatique. De même, ceux des phénoménistes qui s'appellent des monistes expliquent tout par la loi unique dont tout dérive; pour eux comme pour les panthéistes, c'est la loi qui explique tout, qui par conséquent est tout et les phénomènes se sont plus rien.

A notre connaissance, le seul système atomiste qui explique véritablement toutes choses par les atomes est celui d'Épicure, de même que le seul système phénoméniste qui explique véritablement toutes choses par les phénomènes est le système de Hume et de Mill. Rappelons donc en quelques mots les idées de ces deux systèmes et voyons s'ils sont en réalité aussi favorables à l'indépendance du pouvoir individuel qu'*à priori* ils paraissent le devoir être.

La conception générale du système d'Épicure est loin de lui faire honneur, nous avons déjà eu occasion de le remarquer; cependant, on ne peut lui refuser une certaine rigueur sèche de logique et, en se plaçant à son point de vue, on ne découvre pas de contradiction dans la suite de ses pensées. Épicure a besoin de l'indépendance de

l'homme afin d'assurer son bonheur; mais l'homme est un composé d'atomes, il faudra donc que les atomes soient libres, indépendants, pour que l'homme puisse l'être. Les éléments unitaires et divers dont le monde est formé portent en eux-mêmes la raison de leur diversité. Ils sont dans un état d'indépendance réelle vis-à-vis les uns des autres, de là vient ce clinamen qui forme le monde, mouvement absurde puisqu'il est complètement inintelligible, mais qui doit cependant appartenir en propre à l'être éternel dont l'essence est d'être différent des autres. Outre que sans ce clinamen le monde ne pourrait s'expliquer par les seuls atomes, qu'il faudrait recourir à un moteur transcendant, à l'ἀνάγκη de Démocrite ou à la chiquenaude de Descartes, comment les atomes qui se meuvent et qui sont différents les uns des autres, pourraient-ils se mouvoir d'une façon véritablement identique? Ils sont pensés séparés les uns des autres, comme éléments du monde, ils ne peuvent donc être que divers; il résulte de leur diversité même que chacun doit se mouvoir autrement que les autres et que par conséquent tous jouissent d'une véritable indépendance vis-à-vis les uns des autres et vis-à-vis de toute loi. Le clinamen est insensible, parce que la régularité constitue l'apparence extérieure des choses, mais il est réel, il est même la source de toute réalité dans les événements du monde, parce que la diversité est le fond de tout et que rien n'existe qui ne soit divers.

Voilà bien le résultat cohérent de la recherche de l'unité extensive. Que cette recherche ait été consciente ou inconsciente chez Épicure, c'est ce que nous n'avons pas à examiner, mais il est bien évident que c'est ce procès analytique en extension qui forme la logique immanente du système. Or, ce système est-il favorable à l'indépendance des êtres? Évidemment, puisqu'il soutient que tous les atomes sont indépendants. Dira-t-on que c'est parce qu'Épicure voulait *à priori* trouver des êtres indépendants et libres qu'il a imaginé son système et qu'il n'est pas prouvé qu'il eût abouti à la même indépendance s'il avait conduit ses recherches en commençant par l'étude de la nature au lieu de supposer dès

l'abord le libre arbitre de l'homme? Mais qu'importe qu'Épicure soit allé de l'indépendance des atomes au libre arbitre ou du libre arbitre à l'indépendance des atomes, pourvu qu'il soit établi qu'il y a une liaison logique inévitable entre la représentation des atomes comme éléments du monde et la représentation de l'indépendance ou de la liberté? — Voici, d'ailleurs, le phénoménisme qui, par l'étude même des unités indivisibles qui forment le monde, est amené à attribuer l'indépendance à ces unités.

Pour le phénoménisme, en effet, tel qu'il a été conçu par Hume, chaque phénomène est un état de conscience complètement différencié par sa constitution intérieure et ses relations avec les autres, chaque état de conscience est original et véritablement nouveau; il peut y avoir des analogies, des ressemblances, il n'y a jamais identité, la diversité existe seule. Le phénomène est le véritable atome, le véritable être indivisible, la véritable unité expérimentale qu'ont cherchée, sans la trouver, tous les systèmes empiriques autres que celui de Hume. Chaque phénomène naît comme un monde, sans autres relations avec ses antécédents et ses conséquents que des relations expérimentales, qui peuvent être habituelles à l'esprit, l'incliner même et presque le contraindre, mais sans jamais l'asservir absolument. On peut toujours penser que ce qui a été n'a pas été et se représenter comme existant ce qui n'a jamais existé. Aussi le phénoménisme de Hume et de Stuart Mill est-il très résolument opposé, nous l'avons vu, à la thèse de la nécessité universelle. Si, par une apparente contradiction, il soutient qu'en fait il n'y a point de liberté, il soutient, avec non moins de force, qu'en droit il n'y a point de nécessité. En fait, les successions de phénomènes sont invariables, mais en droit elles ne le sont point; en fait, les phénomènes semblent dépendre les uns des autres; en droit, ils sont indépendants. L'apparence ici est donc la nécessité et la réalité véritable est, si on ne veut pas dire une liberté, au moins une indépendance, une puissance de diversité et de changement. Or, n'est-ce point là le fond positif de l'idée de liberté?

Le système qui compose le monde de purs phénomènes, c'est-à-dire d'états de conscience indépendants les uns des autres et n'ayant aucun rapport substantiel, le phénoménisme, est donc éminemment favorable à la doctrine du libre arbitre. C'est, sans doute, une des raisons qui ont fait adopter ce système au philosophe contemporain le plus convaincu de l'existence de ce pouvoir. M. Renouvier se déclare, en effet, phénoméniste et prétend bannir de son système l'inintelligible Chose-en-soi, la substance absolue et contradictoire. Seuls, les phénomènes existent, ce sont des points de force, des atomes de conscience, chacun de ces points de force possède le libre arbitre, peut réagir d'une façon ambiguë et imprévisible. C'est la collection d'une série de ces phénomènes qui constitue l'homme. Nous ne sommes, pour M. Renouvier comme pour Hume, qu'un faisceau de phénomènes; seulement, M. Renouvier soutient que, pour que l'homme soit une personne, pour qu'il puisse dire moi, il faut que dans chacun des phénomènes qui le composent s'exerce une loi *à priori*, la loi de personnalité, grâce à laquelle chacun de ces phénomènes ne se sentira plus isolé, mais sera forcé de se considérer comme faisant partie d'un seul être, d'un seul moi. Tous s'attribueront ainsi à ce moi qui paraîtra dominer les phénomènes et qui n'existera point. C'est ainsi que M. Renouvier explique le consensus de plusieurs phénomènes s'unissant pour donner naissance à un seul acte libre, à une volition précédée d'une délibération longue et pénible. C'est ainsi qu'il explique encore tous les phénomènes moraux impossibles à expliquer avec le phénoménisme pur.

Comment, en effet, si tous les phénomènes sont réellement indépendants les uns des autres, mon désir ou ma pensée peuvent-ils être considérés comme le mobile ou le motif de ma résolution? Le désir est un phénomène distinct, par conséquent séparé, comment influera-t-il sur l'action avec laquelle il ne communique pas? De même pour la pensée. La délibération même, qui est aussi un phénomène, ne pourrait servir de rien à l'action. A chaque instant l'être cesserait d'être et immédiatement après apparaîtrait un autre être qui n'aurait aucune

relation avec le premier. La responsabilité serait, s'il se peut, dans un tel système, encore plus inexplicable. Comment les phénomènes de demain porteraient-ils la peine des phénomènes d'hier ou de ceux d'aujourd'hui dont ils sont complètement indépendants? Enfin, ces faits si importants de la vie morale, que M. Renouvier lui-même a désignés sous le nom de solidarité morale et qui nous ont valu, naguère, un si bon livre [1], comment les expliquer dans le phénoménisme absolu? Comment des choses qui n'ont aucune relation les unes avec les autres peuvent-elles être solidaires? Comment ce qui est essentiellement séparé peut-il former un *quid solidum,* un tout cohérent quelconque?

M. Renouvier a donc été bien inspiré en inventant cette loi de personnalité pour relier les phénomènes les uns aux autres. Ainsi, en effet, s'expliquent, par la représentation actuelle des phénomènes passés ou futurs unis par la loi aux phénomènes présents, et l'action des motifs et des mobiles, et la délibération, et la responsabilité, et la solidarité morale. Mais cependant n'est-il pas à craindre qu'en faisant de la loi de personnalité une loi purement subjective de l'esprit, M. Renouvier n'ait évité qu'en apparence la difficulté et qu'il n'ait élevé devant le morale, pour la défendre des dangers auxquels l'expose le phénoménisme, une muraille de carton? — En effet, si la loi de personnalité est purement subjective, si elle ne répond à rien de réel, M. Renouvier ne nous aura-t-il pas appris, en nous démontrant cette vérité, à nous défaire de toute croyance aux sentiments qui en sont la suite? Sans doute, nous ne pourrons nous défaire ni du sentiment de la responsabilité, ni du remords, ni du repentir, mais nous saurons que ces phénomènes ne répondent à rien de réel et nous prendrons alors très aisément notre parti d'un sentiment que nous saurons illusoire. Si, pour échapper à ces conséquences, M. Renouvier accordait une valeur objective quelconque à la loi de personnalité, il rétablirait l'existence de ces entités qu'il veut détruire, et à parler franchement, on ne pourrait plus voir aucune différence

(1) *La Solidarité morale,* par H. Marion, déjà cité. Voy. p. 292.

entre l'âme du spiritualisme et cette loi de personnalité inventée par les criticistes.

Le phénoménisme de Hume nous paraît donc beaucoup plus cohérent et plus logique que celui de M. Renouvier. C'est lui qui représente pour nous le résultat légitime de la recherche de l'unité extensive poussée jusqu'à ses plus extrêmes limites, comme le système de Parménide nous paraît être le seul qui représente le résultat légitime de la recherche de l'unité compréhensive poussée jusqu'au bout.

On voit donc que la conception de l'indépendance des êtres, de l'indéterminisme du monde, accompagne constamment la représentation des êtres comme des unités extensives, de même que la conception de la nécessité accompagne la représentation des êtres sous l'unité compréhensive. Et, pour nous convaincre plus encore de cette vérité, nous n'avons qu'à examiner les principaux systèmes qui ont admis le libre arbitre, nous verrons que pour tous ces systèmes la véritable individualité ou indivisibilité extensive ne se trouve que dans les êtres auxquels ils accordent le libre arbitre. L'indéterminisme de l'être se trouvera partout le compagnon inséparable de son individualité.

Dans notre essai d'histoire du libre arbitre nous avons trouvé en dehors d'Épicure et de M. Renouvier, qu'Aristote, S. Thomas et les spiritualistes contemporains étaient les partisans les plus résolus du libre arbitre. Or, Aristote ne considère comme véritablement existants que les êtres individuels, c'est ce qui est communément accordé par tous les historiens de la philosophie ; en dehors de l'actualisation individuelle, il n'y a que puissance et par conséquent non-être. Tous les êtres de la nature, les minéraux, les végétaux, les animaux, les hommes, tous sont actualisés par une forme, mais cette forme essentiellement changeante et mobile dans les minéraux est un minimum d'acte ; plus durable et plus constante dans les végétaux, elle devient une entéléchie, une âme, mais dans le végétal la forme est encore bien plus la forme de l'espèce que la propriété particulière de l'individu ; ce n'est que chez les animaux, et surtout chez les animaux supérieurs, que la forme varie d'être à être dans une

même espèce; chez l'homme enfin, tous les individus se séparent nettement les uns des autres, se distinguent et, s'ils conservent encore des traits communs, ils ont entre eux des différences en plus grand nombre. C'est l'homme qui, selon Aristote, possède le libre arbitre, c'est l'homme seul qui est le père de ses actions et a un domaine où s'exerce son libre pouvoir, mais les animaux n'ont-ils pas aussi quelque pouvoir et la sphère de leur pouvoir n'est-elle pas précisément la même que celle de leur individualité? Car de deux choses l'une, ou les ressemblances s'expliquent dans les végétaux et les animaux par leur type général et leurs différences par les circonstances fortuites où ils sont placés, et alors aucun d'eux ne possède une individualité véritable, puisque chacun d'eux aurait pu ressembler aux autres, ou il faut admettre en chacun d'eux un quelque chose d'indépendant, un *quid proprium,* principe des différences, un pouvoir individuel. Ainsi, puisque Aristote accorde une individualité véritable aux végétaux et aux animaux, il doit leur accorder aussi une certaine indépendance.

S. Thomas ne peut pas être d'un autre avis. Sans doute, il trouve dans le non-être le principe de l'individuation, — c'est sa doctrine bien connue, — mais n'est-ce pas une pure façon de parler? En un sens, on peut très bien dire que ce qui distingue une chose d'une autre chose, c'est ce qu'elle n'est pas, ou le non-être; A se distingue de B parce qu'il n'est pas B, c'est son non-être, sa limitation, qui est le principe de sa distinction; mais on peut tout aussi bien dire, et on ne fera que traduire la précédente proposition, que c'est l'essence interne de A, son être par conséquent, qui le distingue de B. Il n'est pas ce qu'il n'est pas, parce qu'il est ce qu'il est. C'est donc l'essence interne de l'être qui le fait être tel ou tel; que si cette essence était illimitée, infinie, elle ne pourrait appartenir qu'à un seul être, au parfait, à Dieu; c'est donc parce qu'elle est limitée, et limitée à des degrés différents, qu'elle appartient à des individus différents les uns des autres; ici encore c'est le non-être, la limitation de l'essence qui, en un sens, cause les différences et les individualités distinctes, mais encore une fois, sans

l'existence préalable de l'essence, aucune limite ne serait jamais posée. C'est l'être qui explique la limite et non la limite qui explique l'être. La différenciation des êtres, leur indépendance, a donc pour principe leur essence interne et non leur limitation externe. L'indépendance et l'individuation qui la suit est donc intérieure et non extérieure aux êtres individuels et indépendants.

Le spiritualisme contemporain admet en apparence l'individualité dans les plantes et les animaux, aussi bien que dans l'homme, tout en réservant à ce dernier le privilège de l'indépendance et du libre arbitre. Mais que peut être l'individualité d'un végétal ou d'un animal si tous les mouvements internes ou externes, si tous les organes de cet animal ou de cette plante peuvent s'expliquer par les lois mêmes qui expliquent toutes les autres plantes ou tous les autres animaux? C'est évidemment ce qui doit arriver s'il n'y a aucune indépendance chez la plante ou chez l'animal, mais on voit alors que toute individualité disparaît en même temps que l'indépendance. Mon chien n'est ce chien que parce qu'il a les organes construits et disposés de telle façon et ces organes ne sont construits et disposés de cette façon que parce qu'il se trouve dans des circonstances particulières et parce que ses ancêtres se sont trouvés aussi soumis à des circonstances particulières, ce qui revient à dire que les diversités organiques dans une même espèce ou même d'une espèce à l'autre ne sont que le résultat du jeu des circonstances. L'individualité n'est donc qu'une pure apparence; en refusant l'indépendance aux êtres on supprime du même coup leur individualité. C'est, d'ailleurs, ce que reconnaît volontiers le spiritualisme. « Il n'y a de véritable individualité, dit M. Ad. Franck, comme il n'y a de véritable identité en ce monde que chez l'homme, ou plutôt dans l'âme humaine. Elle consiste dans la conscience que nous avons d'être une personne, c'est-à-dire une force intelligente et responsable : car il résulte nécessairement de ce double caractère que rien ne peut se substituer à nous, ne peut se confondre avec nous (1). »

(1) *Diction. des Sciences philosophiques*, art. INDIVIDU.

Nous croyons donc avoir établi deux choses : 1° que toutes les fois qu'on recherche dans le monde les unités extensives on aboutit à penser des êtres individuels ; 2° que ce qui constitue l'individualité de ces êtres, leur *quid proprium,* c'est précisément une force propre, indépendante par conséquent, c'est-à-dire le fond essentiel du libre arbitre. — L'idée de liberté est donc inséparable de l'idée d'individualité, de même que l'idée de nécessité se confond avec celle d'universalité. La conception indéterministe du monde a donc la valeur même du procès analytique qui l'engendre, de même que la conception déterministe doit avoir la même valeur que la loi logique qui préside à sa formation. Le système déterministe le plus rigoureux nous a paru être celui de Parménide, comme le système indéterministe le plus conséquent nous a paru se trouver chez Hume. Or, ces deux systèmes se contredisent presque sur tous les points. Pour parler le langage de M. Herbert Spencer, tandis que le système de Parménide est un système d'intégration, celui de Hume est un système de différenciation. Tout est identique pour le premier ; pour le second tout est divers. Le premier unifie grâce aux ressemblances, le second unifie grâce aux différences. L'un et l'autre recherchent la simplicité et la simplicité la plus grande et ne s'arrêtent que lorsqu'ils l'ont rencontrée, mais l'un recherche la simplicité compréhensive et aboutit à l'unité, à l'immobilité absolue ; l'autre recherche la simplicité extensive et aboutit à l'individu, au seul individu véritablement indivisible, au phénomène. Pour Parménide, le monde se ramène à un être pur, immobile et dont on ne peut rien dire ni rien penser ; pour Hume, le monde se résout en une poussière insaisissable de phénomènes que l'esprit ne peut parvenir à fixer sous son regard, tous les deux aboutissent donc à une sorte de nihilisme. L'indéterminisme absolu des phénomènes proclamé par Hume n'a donc pas plus de valeur que la nécessité absolue de l'immobilité proclamée par Parménide. Les deux doctrines se valent, elles se contredisent l'une l'autre et sont cependant l'une et l'autre le produit de l'application d'une même loi de l'esprit aux êtres du monde ; seulement,

l'une ne considère que la compréhension et l'autre ne songe qu'à l'extension. Leur fausseté s'explique par leur construction même : les idées n'ont pas seulement une compréhension, elles ont aussi une extension dont il faut tenir compte ; elles ne sont pas de pures représentations de qualités, ces qualités n'existent que par les individus qui les produisent ou les manifestent ; mais d'un autre côté nos idées n'ont pas seulement une extension, elles ont aussi une compréhension, il y a autre chose dans le monde que du singulier et du divers, il y a aussi du semblable et du général.

Nous avons donc prouvé, croyons-nous, que les deux idées de liberté et d'universelle nécessité doivent nécessairement surgir dans l'esprit humain, selon que son discours s'exerce sur l'extension ou sur la compréhension de ses représentations. Qu'en conclurons-nous? Nous avons en face l'une de l'autre deux propositions contraires : *Tout est nécessaire, — Rien n'est nécessaire* ou, ce qui est la même chose, *Tout est libre*. Ces deux propositions ne peuvent être vraies toutes les deux. Or, l'esprit est logiquement amené à les formuler toutes les deux. Devons-nous donc déclarer que nous sommes en présence d'une invincible antinomie? En aucune façon. Ce n'est, en effet, qu'en poussant à l'extrême l'analyse des idées sous un seul rapport que l'esprit est amené soit à unifier le monde en une seule et nécessaire conception, soit à le fragmenter en particules infinitésimales, indépendantes et insaisissables. Or, l'esprit en ne considérant ainsi qu'un aspect des choses les fausse nécessairement. Il faut donc compenser l'un par l'autre les deux résultats opposés auxquels aboutit le procès analytique de l'esprit. Il faut, pour reconstituer le monde dans sa réalité véritable et ne pas le laisser s'évanouir en abstractions vides, considérer que, ainsi que le disait Aristote, rien n'existe qui ne soit composé de matière et de forme. Or, l'analyse compréhensive nous amène à trouver dans l'unité absolue la forme des formes, et de même l'analyse extensive nous amène à éparpiller le monde en une poussière d'atomes infinitésimaux, matière des réalités. Mais tout cela n'est qu'abstraction. Ni la forme ne peut

exister sans matière, ni la matière sans forme. Les réalités véritables sont des composés de l'une et de l'autre, des unités harmoniques plutôt que mathématiques. Dans la réalité véritable, il y a donc composition de l'unité formelle avec la diversité matérielle, et, par suite, il n'y a plus ni pure unité, ni pure diversité (1). De même dans le monde tout, sans doute, n'est pas soumis à une inéluctable nécessité, tout, non plus, n'est pas libre et indépendant. Les deux propositions contraires dont il est ici question ne sont donc pas vraies à la fois, comme la logique refuse de l'admettre, elles sont fausses toutes les deux, comme la logique le permet.

Et cela seul suffit à détruire le déterminisme et à fonder la doctrine du libre arbitre. Le moindre atome d'indéterminisme et de liberté ruine la doctrine absolue de la nécessité, et par conséquent cette doctrine ne peut faire aucune concession sans périr; au contraire, les partisans du libre arbitre ont toujours admis un domaine de la nécessité à côté du domaine de la liberté; c'est ce qui rend plus solide la position des partisans de l'indéterminisme. Ils ne cherchent qu'à prouver l'existence du libre arbitre sans prétendre prouver la non-existence d'un domaine du déterminisme et de la nécessité. Sauf Épicure, aucun d'eux n'a cru à un indéterminisme universel. Le débat serait terminé si les déterministes faisaient la même concession. Mais les arguments qui tendent à prouver la vérité du déterminisme ont la prétention de prouver l'illégitimité de tout indéterminisme. Il n'est donc pas étonnant que nous ayons découvert un vice logique caché dans chacun de ces arguments. Au contraire, les arguments qui tendent à prouver la réalité du libre arbitre ne prétendent point détruire toute nécessité, ils veulent seulement prouver que quelque chose dans le monde échappe au déterminisme.

Nous nous croyons donc en droit d'ores et déjà de considérer comme détruite la thèse déterministe. Aucun de ses arguments n'est exempt de vice logique. Tous suppo-

(1) Cf. Ravaisson, *la Philosophie en France au XIXe siècle*, 2e édit., p. 251 et suiv.

sent la nécessité qu'ils veulent prouver. Cela vient de ce que les déterministes ne considèrent qu'une face des choses, la face unitaire, formelle et par conséquent nécessaire. Mais il est également permis de se placer à un point de vue tout opposé. On voit alors se former une doctrine contraire à celle de la nécessité. Il faut donc renoncer également aux deux doctrines contraires, la vérité se trouve dans l'affirmation des propositions que la logique appelle subcontraires : *Quelque chose est nécessaire.* — *Quelque chose n'est pas nécessaire,* c'est-à-dire, *Quelque chose est libre.* Or, cette dernière proposition est l'expression même du principe sur lequel s'appuie la doctrine du libre arbitre. Nous voulons cependant, avant de procéder à la théorie complète de notre libre pouvoir, examiner quelques arguments que l'on a présentés en sa faveur et qui nous paraissent insuffisants.

CHAPITRE VI

Critique de quelques arguments en faveur du libre arbitre

Argument tiré de l'idée de liberté. — Discussion. — Tu dois, donc tu peux. — Explication déterministe. — Argument paresseux. — Réponse. — Les lois, les conseils, les promesses, etc. — Explication déterministe. — Argument du pari. — Explication déterministe. — Remarque. — Le libre arbitre postulat de la science. — Discussion. — Le libre arbitre produit du déterminisme. — Contradiction contenue dans cette opinion.

Nous ne nous proposons pas ici d'examiner les unes après les autres toutes les preuves que l'on a coutume d'apporter en faveur de l'existence du libre arbitre. Parmi ces preuves, il en est que nous admettons ; il en est d'autres, au contraire, auxquelles il nous paraît impossible d'attribuer aucune valeur. Ce sont ces dernières seules dont nous voudrions montrer le vice logique.

Ces preuves sont tirées de l'impossibilité prétendue d'expliquer certains faits de l'expérience psychologique, morale ou même scientifique, sans admettre la réalité du libre arbitre.

C'est un fait d'expérience que nous avons une idée du libre arbitre. Si on n'en avait aucune idée, comment pourrait-on en discourir? Or, cette idée ne peut exister sans cause et quelle autre cause peut-on lui assigner que l'existence même du libre arbitre? — Voici donc le libre arbitre prouvé par l'expérience, non par la conscience directe que nous en aurions, mais par la conscience de l'idée que nous en avons. Cette preuve est-elle solide?

La preuve n'a évidemment de valeur que si l'existence du libre arbitre est la seule cause possible de l'idée que nous en avons. Autrement ce serait comme si on disait : nous avons l'idée de la chimère, donc la chimère doit exister. Voyons donc s'il n'est pas possible d'expliquer

l'idée du libre arbitre alors même que ce pouvoir n'existerait pas. L'idée du libre arbitre n'est pas une idée simple, c'est une idée complexe et même, nous l'avons vu, à proprement parler, négative, c'est l'idée d'un pouvoir ambigu dont les effets sont imprévisibles ; or, chacune de ces idées, pouvoir, ambiguïté, effet, imprévisibilité, a été formée à part. D'où vient, en effet, l'idée de pouvoir? De la conviction où nous sommes que tout ce qui arrive est possible et que ce qui est arrivé une fois peut se reproduire. L'idée de puissance effective a son fondement dans l'idée abstraite de possibilité, il s'y joint seulement l'idée d'une détermination ou effort qui semble former le passage de la possibilité à l'action. Or, nos efforts suffisent à nous donner l'idée d'un pouvoir de cette nature. Mais tous nos efforts ne sont pas libres. L'idée de pouvoir ne vient donc pas nécessairement du libre arbitre. L'idée d'effet est tout le contraire de l'idée de liberté. Quant à l'ambiguïté et à l'imprévisibilité des effets, il suffit d'avoir vu un chasseur épauler son fusil pour avoir acquis cette idée. Le chasseur atteindra-t-il le gibier ou manquera-t-il son coup? Nul ne peut le dire. L'effet est donc ambigu et impossible à prévoir, en est-il plus libre? Ainsi les idées qui entrent dans la composition de l'idée du libre arbitre ont pu nous venir séparément d'expériences dont aucune ne pouvait se confondre avec le libre arbitre; leur réunion a pu s'opérer artificiellement dans notre esprit comme s'opère la réunion de beaucoup d'autres idées, la réunion, par exemple, de l'idée de lait à l'idée de fleuve, de l'idée d'or à l'idée de montagne. Il n'est donc pas du tout nécessaire que le libre arbitre existe pour expliquer l'existence de son idée : il suffit de l'expérience, de l'abstraction et de la réunion de certaines idées abstraites.

En dehors de l'idée de libre arbitre nous trouvons encore dans la conscience un grand nombre de phénomènes qui semblent ne pouvoir s'expliquer que grâce à l'existence du libre arbitre. Les premiers de ces phénomènes sont certaines idées morales, et, en premier lieu, l'existence d'un impératif moral. De l'existence du devoir on a souvent conclu à l'existence du libre arbitre. Tu dois, donc tu peux, répète-t-on après Kant. On montre

alors que l'impératif du devoir est, si le libre arbitre n'existe pas, ou inutile ou absurde, inutile dans le cas où nous serions forcés de faire tout ce qu'il ordonne, absurde dans le cas où nous serions forcés de ne pas faire ce qu'il ordonne. S'il est inutile de dire : Tombe, à une pierre abandonnée à elle-même, il est absurde de lui dire : Ne tombe pas. — En dehors de la morale même et dans la pratique ordinaire de la vie, on ne saurait expliquer sans libre arbitre ni les lois, ni leurs sanctions, ni les conseils, ni les menaces, ni les promesses, ni les contrats.

Et d'abord, sans le libre arbitre, l'impératif moral, le commandement du devoir que nous révèle la conscience, serait-il inutile, serait-il absurde? A supposer d'abord que nous fassions toujours nécessairement ce que nous commande le devoir, est-il inutile que nous ayons conscience de la loi que nous accomplissons? Evidemment non. Un savant qui, en tombant, s'il pouvait s'observer en ce difficile instant, se rendrait compte des lois de la pesanteur, serait évidemment supérieur à une pierre qui tombe. Le médecin qui connaît la loi de la maladie qui le tue et la nécessité à laquelle il succombe est évidemment supérieur au malade qui l'ignore. Dans le cas où nous désobéissons nécessairement au devoir, la conscience de la loi morale peut être considérée comme un des facteurs déterminants de nos actions; par conséquent, alors même que ce facteur ne prédomine pas, on ne peut jamais le considérer comme absurde, pas même comme inutile. S'il n'avait pas existé, notre action eût été autre, et certainement pire. Selon le déterminisme, chacun de nos actes est une résultante, la résultante de notre caractère, des circonstances où nous nous trouvons, de nos sentiments, de nos sensations, de nos idées; or, l'idée de la loi morale est une idée puissante, un énergique ressort pour l'action. Selon la doctrine déterministe, supprimer cette idée serait bien loin d'être utile, ou même indifférent, ce serait dangereux. Il est au contraire très utile, d'après cette même théorie, que l'idéal existe dans la conscience et qu'il soit aussi élevé que possible. — Ainsi le déterminisme trouve à la conscience morale une raison d'existence tout comme le

partisan du libre arbitre. Le pouvoir de la loi morale, telle que la connaît la conscience, est même plus grand dans la théorie déterministe que dans sa rivale; pour le déterminisme, la loi morale est toujours un des facteurs de nos actions; pour les partisans du libre arbitre, elle n'est qu'une règle idéale que nous appliquons quelquefois mais que nous oublions souvent.

Mais si le déterminisme parvient à trouver des raisons de la conscience de la loi morale, parviendra-t-il à expliquer le sentiment de l'obligation? Comment se fait-il, si nous ne sommes pas libres, que nous nous sentions obligés d'obéir à une loi à laquelle en réalité nous sommes forcés peut-être de désobéir? Mais nous venons de voir que, selon le déterminisme, l'idée de la loi morale a par elle-même une puissance de réalisation, le sentiment de l'obligation n'est que le sentiment que nous avons de cette puissance, nous sommes donc liés à la loi, obligés, *obligati,* puisque son idée tend à se réaliser et influe sur nos actions, et que nous avons conscience de cette force idéale (1); dans le cas où nous obéissons à la loi, c'est cette force qui l'emporte; dans le cas contraire, ce sont les idées rivales de l'idée morale, les passions, les désirs, qui se trouvent les plus forts. Ce sentiment de l'obligation, alors même qu'il ne produit pas l'action à laquelle on se sent obligé, est cependant un facteur psychique très important sans lequel l'action que nous avons faite eût certainement été pire; il est donc bon que nous nous sentions obligés par la loi morale. Par conséquent, au point de vue purement psychologique, le sentiment de l'obligation s'explique par la conscience de la force inclinante que l'idée de la loi morale exerce sur nos actions; au point de vue moral, ce sentiment a encore sa raison d'être, car plus

(1) On conduit une enfant de sept ans dans une gare de chemin de fer. Au bout d'un moment, elle dit à sa mère : « Allons-nous-en, je m'ennuie, il me semble qu'il *faut* partir. » Tous les hypnotiseurs ont remarqué l'analogie qui existe entre le sentiment qu'éprouve le sujet soumis à une suggestion qui doit s'exécuter pendant la veille et le sentiment de l'obligation. — « Pour M..., dit M. Delbœuf (*Rev. phil.,* mars 1887), l'ordre revêt le caractère d'une obligation stricte, d'un devoir impérieux... Il lui pèse de ne pas l'accomplir, elle se croit en faute. »

il est vif, plus est grande la force de l'idée morale et plus par conséquent nous sommes portés à réaliser la loi. Nous ne croyons donc pas qu'on puisse faire ce que Luther reprochait déjà aux partisans du libre arbitre ses contemporains, changer l'impératif en indicatif. De ce que nous nous sentons commandés, il ne s'ensuit point que ce commandement indique et démontre l'existence de la liberté. L'impératif et l'obligation peuvent s'expliquer sans elle.

Pouvons-nous de même expliquer sans le libre arbitre l'existence des lois civiles, des récompenses et des punitions édictées par les lois, des promesses et des contrats, des conseils et des prières? — La loi civile, objecte-t-on au déterminisme, ses sanctions, les punitions et les récompenses qu'elle édicte, seraient inutiles et de nul effet, si les actes humains n'étaient pas libres, s'il n'arrivait que ce qui doit arriver. A quoi bon ordonner quelque chose à qui n'est pas libre? S'il doit le faire, il le fera, s'il ne doit pas le faire, il ne le fera pas, et la loi n'y changera rien. — A quoi bon des récompenses et des punitions, des menaces ou des promesses? Ce qui doit arriver est nécessaire; malgré tout ce que vous pourrez faire ou dire, la loi sera respectée ou violée nécessairement, toutes les sanctions sont donc inutiles. — Erreur, répond le déterminisme; cette argumentation n'est autre que le fameux argument paresseux, le λόγος ἀργός déjà réfuté par Leibnitz. L'avenir est déterminé, oui, mais avec toutes ses conditions; or, la promulgation ou la non-promulgation de cette loi change les conditions et dès lors change l'avenir. La promulgation de la loi fera évidemment naître dans l'esprit des citoyens l'idée de l'accomplir et, comme toute idée tend à sa réalisation, il s'ensuit que la promulgation de la loi sera une cause déterminante de son accomplissement. De même les sanctions ne peuvent que créer des motifs en faveur de l'accomplissement de la loi; or, quoi de plus conforme au déterminisme que l'influence des motifs sur la détermination? Il n'est donc nullement indifférent d'édicter une loi ou de ne pas l'édicter, de lui adjoindre un cortège de punitions ou de récompenses qui la sanctionnent; toutes ces causes

doivent, selon les lois mêmes du déterminisme, produire des effets et des effets en majorité favorables à l'accomplissement de la loi. — Mais si quelqu'un transgresse la loi, devra-t-on le punir? A quoi bon cette punition qui ne sert de rien, puisque l'action est passée et qu'il n'y a plus à y revenir? On ne peut songer à faire expier au coupable une faute qu'il n'a véritablement pas commise. — Le déterminisme répond : Il est illusoire, en effet, de croire que la douleur qui vient après la faute l'efface et l'expie, mais le châtiment n'est pas pour cela inutile. Il est utile au coupable d'abord, parce qu'il crée en lui un motif de ne plus transgresser la loi dans l'avenir; à la société ensuite, parce que cet exemple prouve aux autres citoyens que la lettre de la loi n'est pas un vain mot, et il crée ainsi en eux des motifs nouveaux de la respecter.

Mais de quoi serviront les conseils, les exhortations, les prières, les promesses, les contrats, si tout ce qui doit arriver est déterminé? Si nécessairement un homme doit faire ceci ou cela, à quoi bon le conseiller, l'exhorter, le prier? Ni les conseils, ni les exhortations, ni les prières ne changent rien à ce qui doit être. Si nécessairement je dois demain agir d'une certaine façon déterminée, à quoi bon vous promettre de faire ce que je ferai peut-être nécessairement, ou ce qu'il me sera peut-être impossible d'accomplir? Pourquoi stipulerais-je par un contrat que cette maison est à vous et que je vous en laisserai jouir paisiblement, si nécessairement je dois vous en laisser jouir ainsi, ou même si nécessairement je dois troubler votre possession? — C'est toujours le même sophisme paresseux, répond le déterminisme. Vos conseils, vos exhortations, vos prières ne peuvent être inutiles. Ils créent dans la conscience de celui à qui vous vous adressez des motifs d'agir, et ces motifs peuvent avoir sur son action une influence déterminante. Votre promesse, votre contrat créent en vous des motifs nouveaux en faveur de l'action que vous me promettez de faire et par conséquent il y a, après la promesse et le contrat, plus de chances qu'avant pour que les actions promises ou stipulées soient accomplies. Maintenant il se peut que malgré les promesses et les contrats l'action ne soit pas

accomplie, mais est-ce que cela ne peut pas arriver aussi dans l'hypothèse du libre arbitre? — Cela doit même arriver plutôt dans cette hypothèse, continue le déterministe prenant à son tour l'offensive, et rien n'est plus absurde qu'édicter des lois, des récompenses, des punitions, faire des promesses, des contrats, quand on croit au libre arbitre. Croire au libre arbitre, c'est croire que, à chaque instant, quels que soient les motifs pour ou contre, nous pouvons nous décider comme nous voulons; par conséquent, quelque loi que vous édictiez, quelque sanction que vous lui donniez, le libre arbitre fera ce qu'il voudra et vos lois ni vos sanctions ne peuvent rien sur lui, puisque s'il pouvait être influencé il cesserait d'être. De même, à quoi bon adresser des conseils, des exhortations, des prières, à un homme qui en tiendra compte, si cela lui agrée, ou qui s'en moquera, si cela lui plaît? De même encore une promesse faite par un homme possédant le libre arbitre ne peut nullement me garantir qu'il tiendra sa parole; il l'a faite aujourd'hui de son plein gré, mais les états libres de demain ne dépendent en rien de ceux d'aujourd'hui, il s'ensuit qu'il peut très bien faire demain le contraire de ce qu'il me promettait aujourd'hui. Alors même que sa promesse prendrait la forme solennelle du contrat, et ne serait faite qu'en échange d'une autre promesse que je lui ferais, comment serions-nous l'un et l'autre persuadés que le contrat mutuel sera observé, si nous sommes libres? Pour être persuadé que l'avenir sera d'une certaine façon et non d'une autre, il faut croire que le présent porte en lui les semences de cet avenir, et comment les porterait-il si, par essence, l'avenir est indépendant et libre? Ainsi, continue le déterministe, loin que les lois, les sanctions, les promesses, les contrats, les prières, les conseils, ne puissent s'expliquer dans l'hypothèse déterministe, c'est au contraire dans l'hypothèse du libre arbitre qu'ils deviennent inutiles et complètement inexplicables.

Le partisan du libre arbitre répondra aisément au déterministe que son argumentation offensive n'est valable que contre ceux qui, comme Épicure, admettent un libre arbitre complètement indépendant; ceux-là seuls

admettent que la volonté humaine est partout et toujours indépendante des motifs qui la poussent à agir, mais tous les autres admettent que les motifs ont toujours une certaine influence. Mais malgré tout, il reste établi que les lois, les sanctions, les prières, les conseils, les promesses, les contrats sont explicables aussi bien dans l'hypothèse du déterminisme que dans celle du libre arbitre.

Sans sortir de l'ordre pratique, on a encore essayé de prouver par les paris l'existence du libre arbitre. — « Vous dites que je ne suis pas libre, dit Buffier, et qu'il n'est pas au pur choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne pas la remuer; s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que, d'ici à un quart d'heure, je lèverai trois fois la main de suite, ou que je ne la lèverai pas trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire; cela supposé, en cas que je gage pour un parti plutôt que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire : Je gage mille pistoles contre vous une, que je ferai au sujet du mouvement de ma main tout le contraire de ce que vous gagerez; et je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou l'autre parti. Si vous gagez que je lèverai la main, je gage, moi, que je ne la lèverai pas; et si vous gagez que je ne la lèverai pas, je gage mille pistoles contre une que je la lèverai. Est-il offre plus avantageuse? Pourquoi donc n'accepterez-vous jamais la gageure sans passer pour fou, et sans l'être en effet? Que si vous ne la jugez pas avantageuse, d'où peut venir ce jugement, sinon de celui que vous formez nécessairement et invinciblement que je suis libre; en sorte qu'il ne tiendrait qu'à moi de vous faire perdre à ce jeu, non seulement mille pistoles la première fois que nous les gagerions, mais encore autant de fois que nous recommencerions la gageure [1]. »

Le déterministe n'aura pas de peine à trouver la réponse à faire au P. Buffier. Il est, en effet, trop évident que la perspective du gain d'une pistole et de la perte de

[1] Buffier, *Traité des premières vérités*, III, 3.

mille suffit pour déterminer le parieur à lever la main si on a parié qu'il ne la lèverait pas ou à ne pas la lever si on a parié qu'il la lèverait. Quand même il n'y aurait aucun enjeu, le plaisir de prouver son dire suffirait encore pour l'exciter à faire le contraire de ce qu'on prétend qu'il fera. Le déterministe aura donc raison de ne pas parier; d'après le déterminisme même il serait assuré de perdre. L'argument du pari ne prouve donc rien. Peut-être, cependant, pourrait-on le pousser plus loin que ne l'a fait le P. Buffier. C'est ce que nous aurons à examiner plus tard.

Un autre argument a été apporté récemment en faveur du libre arbitre, et par son incontestable originalité il mérite notre attention. Cet argument soutient que sans le libre arbitre, il ne pourrait y avoir ni science, ni certitude, ni vérité. « Si tout est nécessaire, dit M. Renouvier, l'erreur est nécessaire aussi bien que la vérité et leurs titres sont pareils... Le faux est donc vrai, comme nécessaire, et le vrai peut devenir faux... Il suit de là que la nécessité n'accorde point de moyens pour discerner le vrai du faux; chacun de nous pense et juge comme il doit penser et juger (1). » M. Delbœuf dit de même : Si l'on nie la liberté, « il n'y a plus de vérité ni d'erreur, partant plus de science;... l'opinion qui se pose comme le champion de la liberté vaut tout autant que celle qui la combat... Le fataliste est ainsi forcé de nier la science en même temps qu'il nie la liberté (2). » D'autres philosophes distingués, tels que MM. Secrétan, Naville et Brochard ont adopté ces opinions. Le libre arbitre devient ainsi d'une façon assez inattendue le postulat de la science et sans lui on ne peut échapper au scepticisme. M. Delbœuf est allé même jusqu'à dire : « Une erreur nécessitée n'est pas une erreur; par exemple, si les anciens devaient fatalement juger la terre immobile, rien ne nous autorise à croire que, de leur temps, elle ne l'était pas : car pourquoi les lois de la nature changeraient-elles moins que celles de la pensée (3)? »

(1) *Psychologie*, 2e édit., t. II, p. 58 et 343.
(2) *Revue philosophique*, novembre 1881, p. 519.
(3) *Ibid.*, p. 611.

Cet argument repose sur cette observation que si la nécessité, comme le croit le déterministe, produit dans un même temps deux affirmations contraires, comme en fait cela se produit, tout bon esprit doit rester sceptique, car les deux affirmations contraires sont toutes deux l'expression du même fond nécessaire et impersonnel des choses. Ainsi, par exemple, j'affirme la liberté, tandis que vous affirmez la nécessité. Mon affirmation est donc nécessaire comme la vôtre. Mais d'où vient la nécessité de nos deux affirmations contradictoires? De l'ordre du monde. C'est le même ordre du monde, la même série continue de causes et d'effets qui vous contraint d'affirmer à cette heure la nécessité, tandis qu'elle me force d'affirmer la liberté, qui tout à l'heure peut-être changera les rôles, m'imposera la croyance à la nécessité pour vous imposer à vous la croyance à la liberté. Nos deux affirmations contradictoires sont les deux échos nécessaires d'une seule voix, du fond impersonnel des choses. Le fond des choses dit oui par votre bouche, non par la mienne; nos deux paroles se contredisent et viennent cependant de la même puissance souveraine qui domine ou constitue l'univers. Le Dieu puissant qui mène tout se contredit par nos deux bouches; il réalise en lui le Dieu bon et le Dieu malin de Descartes, il est à la fois vérace et trompeur; nous ne pouvons nous fier à aucune de ses paroles extérieures. Pour être sages, nous devons rester en suspens, douter; le scepticisme est la conséquence inévitable de la thèse nécessitaire (1).

Pour déterminer la valeur de cet argument, il faut distinguer deux cas : celui où les affirmations contradictoires peuvent être vérifiées et contrôlées, celui où elles ne le peuvent pas. Voici, par exemple, deux photographies très dissemblables (2), toutes les deux portent le nom du shah de Perse, toutes les deux sont le produit de lois

(1) Hamilton a dit quelque chose d'analogue. *Lect. on Métaphysic.*, t. II, p. 411 : « If mendacity is admitted of some of our mental dictates, we cannot vindicate veracity to any. « Falsus in uno, falsus in omnibus. » Absolute scepticism is hence the legitimate conclusion. »

(2) L'exemple est emprunté à M. Fouillée.

nécessaires de l'optique; quelle est celle qui est ressemblante, quelle est celle qui ne l'est pas? Il est clair que, dans ce cas, il y a un moyen bien simple, au moins en théorie, de résoudre la question; c'est de demander une audience au shah et de partir pour Téhéran. Dans le cas donc où les affirmations contradictoires peuvent être contrôlées, le scepticisme ne peut pas résulter de la nécessité des contradictions.

Dans le cas où le contrôle est impossible, il en est tout autrement. Si le shah refuse de se prêter à notre fantaisie ou que nous ne puissions faire le voyage de Téhéran, nous devons rester sceptiques précisément parce que les photographies sont toutes deux le résultat de lois nécessaires. C'est ce que reconnaît d'ailleurs M. Fouillée (1).

Donc en l'absence de tout moyen de contrôle, dans la thèse de la nécessité, le scepticisme est la seule position raisonnable entre deux affirmations contradictoires. Mais n'en sera-t-il pas de même dans la thèse du libre arbitre? Si je reste raisonnable, quel moyen aurai-je de me décider, et si je me décide, mériterai-je encore d'être appelé raisonnable?

M. Renouvier, sans doute, serait, pour ce cas particulier, de l'avis de M. Fouillée, mais il soutient que tout contrôle extérieur est impossible vis-à-vis des premières vérités qui servent à l'établissement de toutes les autres, il faut donc se décider librement en leur faveur et fonder ainsi librement la science. Car ces vérités prétendues nécessaires ne le sont pas, puisque aucune n'a été à l'abri du doute des sceptiques. Nous devons donc ne rien affirmer ou nous décider librement, à nos risques et périls, à sortir du scepticisme, à fonder la science par un acte de liberté. « La formule de la science est faire et en faisant se faire... Nous faisons l'erreur et la vérité en nous (2). »

On a répliqué vivement à M. Renouvier. « Si les accords ou « représentations » de mon esprit dépendent de ma volonté, si je puis me représenter rouge ce qui est

(1) *La Liberté et le Déterminisme*, 2e édit., p. 128.
(2) Renouvier, *Psychologie*, t. II, p. 349.

bleu, égal à dix ce qui est égal à cinq, c'est alors que tout critérium sera enlevé à la science. Le jour où il suffirait à un astronome d'un acte de libre arbitre pour voir une nouvelle étoile au bout de sa lunette, l'astronomie n'existerait plus (1). » Et M. Rabier ajoute que l'homme qui prétendrait faire la vérité comme il l'entend mériterait « non pas d'être cru, mais d'être enfermé » (2). C'est que peut-être M. Renouvier et les philosophes qui l'ont suivi n'ont pas remarqué que le doute des sceptiques n'a jamais été aussi radical qu'il peut le sembler si l'on s'en tient à leurs paroles. Où voyons-nous que Hume ait nié le principe d'identité et que Pyrrhon ait raisonné comme s'il n'y croyait pas? Et Stuart Mill a-t-il été bien affirmatif quand M. Mancel lui a demandé s'il pouvait croire que 2 et 2 viendraient jamais à égaler 5? Il y a donc des principes de la connaissance dont l'immutabilité s'impose, non sans doute aux paroles, mais à l'esprit de tous les hommes. A l'aide de ces principes, auxquels vient se joindre l'expérience immédiate que personne n'a jamais niée, on peut toujours contrôler un assez grand nombre d'affirmations pour fonder la science et éliminer l'erreur. Que maintenant l'erreur soit l'œuvre de la liberté, ainsi que le croyait Descartes, ou le résultat nécessaire de rencontres accidentelles, comme s'efforce de le montrer M. Rabier dans un très remarquable chapitre (3), on pourra toujours la distinguer de ce qui n'est pas elle; elle peut bien être nécessaire, elle demeure accidentelle et par conséquent ne peut être véritablement universelle.

Ce n'est donc pas le libre arbitre qui permet l'existence de la science. Il la compromettrait bien plutôt. Toutes les critiques si vives de Leibnitz contre Descartes (4) frappent plus fort encore sur le néo-criticisme; sa théorie tout entière de la certitude tombe sous le coup de cette juste sentence de Malebranche : « Tout étant

(1) Fouillée, *La Liberté et le Déterminisme*, 2e édit., p. 127.
(2) *Leçons de Philosophie*, I. *Psychologie*, p. 555.
(3) *Ibid.*, t. II, *Logique*, c. XVIII, p. 347. — Voir dans le sens opposé la thèse suggestive de M. Brochard. — *De l'Erreur*, 1 vol. in-8, G.-Baillière.
(4) *Controverse avec Eckart*, Dutens, t. III, p. 579.

arbitraire, il n'y a plus rien de certain ([1]). » Dire que nous faisons la vérité, revient à dire que la vérité n'existe pas. Et cela s'accorde bien avec le témoignage de la conscience; quand je me laisse dominer, envahir par la vérité, que je me soumets à elle, c'est alors que je la trouve; quand j'y mêle de moi-même, je crée des erreurs. Dans les sciences d'observation, les faits nous dominent et nous ne pouvons rien changer en eux, sans les dénaturer et ruiner la science; dans les sciences de raisonnement, la suite nécessaire des déductions logiques nous enchaîne à partir d'un premier axiome qui s'impose nécessairement; si nous y mêlons quelque chose d'imprévu, de libre, cela ne peut être qu'une erreur.

Ainsi donc, vouloir fonder la science sur le libre arbitre, c'est lui donner un appui mouvant et bien peu solide, ce n'est pas grâce au libre arbitre qu'on peut sortir du scepticisme, c'est par lui plutôt qu'on y peut entrer.

M. Fouillée est peut-être le philosophe qui a critiqué avec le plus d'énergie l'indéterminisme scientifique de M. Renouvier et de son école. Or, lui-même n'a pas voulu accorder gain de cause au déterminisme. Sans doute il rejette comme illogiques tous les arguments apportés jusqu'à lui en faveur du libre arbitre, mais c'est parce qu'il croit avoir découvert un moyen terme entre le déterminisme et la liberté; ce moyen terme est d'abord l'idée, puis le désir, enfin l'amour désintéressé de la liberté. Puisque toute idée tend à sa réalisation, ce qui est l'observation fondamentale sur laquelle s'appuie le déterminisme psychologique, l'idée de la liberté devra comme toutes les autres tendre à se réaliser en vertu des lois mêmes du déterminisme. Il suffira pour cela qu'elle arrive à la limite extrême de sa puissance; or, cette limite extrême est atteinte quand nous aimons la liberté et que nous la voulons pour les autres plus encore que pour nous. Selon l'image éloquente de l'auteur, Prométhée voit les autres hommes enchaînés comme lui; tant qu'il ne pense qu'à sa propre liberté, ses chaînes relâ-

([1]) *Réflex. sur la Prémotion phys.*, p. 296.

chent à peine leurs liens; quand il a aimé la liberté pour elle-même, elles ont desserré leurs anneaux; quand, s'oubliant soi-même, il n'a plus voulu que la liberté des autres hommes, elles sont tombées tout à fait.

Toute cette séduisante argumentation repose sur une interprétation inexacte de la loi de réalisation des idées. Toute idée tend à se réaliser sans doute, mais à une condition, c'est que cette réalisation soit possible, non pas seulement d'une possibilité abstraite, idéale, mais d'une possibilité physique, réelle, effective. Si les lois de la nature s'opposent à la réalisation de l'idée, l'idée ne tendra aucunement à se réaliser. Nous aurons beau penser à une vie sans fin, la désirer pour nous et même vouloir généreusement en voir gratifier nos semblables sans aucun retour égoïste sur nous-mêmes, la durée moyenne de la vie humaine ne sera pas augmentée d'une heure. Or, c'est justement le cas de l'idée de liberté. Selon les déterministes, la liberté est opposée aux lois de la nature, et M. Fouillée admet l'absolue immutabilité de ces lois. Or, la loi de réalisation des idées est : Toute idée qui ne s'oppose pas aux lois de la nature tend à se réaliser. Mais l'idée de liberté s'oppose aux lois de la nature. La loi de réalisation des idées ne s'applique donc pas à l'idée de liberté. On voit le défaut de l'argumentation de M. Fouillée. Il applique une loi psychologique précisément à une des idées qui ne peuvent ressortir à cette loi. Un juriste dirait qu'il s'est trompé de juridiction; un logicien, plus sévère, lui reprochera de perdre de vue les conditions particulières inhérentes à la question de la liberté *(ignoratio elenchi)*. Il faut donc renoncer à concilier la liberté et l'universel déterminisme. Quel que soit le nombre des moyens termes intercalés, deux idées contradictoires ne parviendront pas à s'identifier. L'inflexible logique nous en avertit : entre *Tout est nécessaire* et *Quelque chose n'est pas nécessaire,* il n'y a pas de milieu. Quoi qu'ait dit sur ce point et pensé Hegel, on ne peut échapper à l'alternative, il faut choisir. Prométhée conçoit la liberté; il la désire, il l'aime et voudrait affranchir les hommes; mais il sait et confesse en même temps que les chaînes qui enlacent ses semblables sont indes-

tructibles comme les siennes. Cependant, sa conception, son désir et son amour sont si forts qu'il croit ses chaînes brisées; il se voit libre et parcourant le monde pour doter les hommes des feux célestes qu'il veut encore ravir pour eux, mais, hélas! le dieu reste fixé pour jamais au dur rocher de la matière; ses bienfaits, il ne les répand qu'en rêve, il se complaît dans une hallucination généreuse, consolante, mais stérile.

LIVRE II

LA THÈSE

CHAPITRE Ier

Le matériel de la volonté

I. — *Les tendances et les désirs*

Les sensations. — L'image. — Loi de conservation. — Loi de reproduction. — Loi d'association. — L'image et le mouvement. — Après avoir été un conséquent, l'image devient un antécédent. — La tendance de l'image à se réaliser est le désir. — Le plaisir et la douleur. — Conflit des tendances et des désirs. — Détermination du mouvement qui en résulte. — Question qui se pose.

A chaque instant de notre vie nous sommes en communication avec le monde extérieur. Des mouvements vibratoires transmis à nos différents nerfs sensitifs et par eux à certaines portions de notre cerveau, produisent dans notre conscience des états qui sont des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, etc. Chacun de ces états, que nous appelons des sensations, dure plus ou moins longtemps, mais perd bientôt de sa force, entre dans une sorte de pénombre et finit par disparaître de la conscience. Chaque sensation passe donc par deux états : un état fort, c'est la sensation proprement dite, et un état faible, sorte de résidu de la sensation, c'est ce que les anciens scolastiques appelaient l'espèce *(species impressa)*, ce que les psychologues modernes appellent l'image. Après avoir vu un paysage ou un édifice, fermant les yeux je vois encore, mais affaiblis, moins nets et moins précis, les couleurs et les contours du paysage, les formes de l'édifice. Puis des sensations nouvelles chassent ces images et sont à leur tour chassées par d'autres, et ainsi s'établit la circulation incessante de la vie mentale.

Les images ne sont cependant pas perdues pour la conscience. Elles disparaissent durant un temps plus ou moins long, mais elles peuvent toujours reparaître. Même celles qui n'ont eu qu'une existence faible et passagère, qui ont été à peine aperçues dans leur traversée de la conscience, « peuvent aussi surgir de nouveau, dit M. Taine, avec une puissance étrange et une exactitude automatique. Plusieurs médecins ont cité l'histoire d'une fille de vingt-cinq ans, très ignorante et ne sachant même pas lire, qui, devenue malade, récitait d'assez longs morceaux de latin, de grec et d'hébreu rabbinique, mais qui, une fois guérie, parlait tout au plus sa propre langue. Pendant son délire, on écrivit sous sa dictée plusieurs de ces morceaux. En allant aux informations, on sut qu'à l'âge de neuf ans elle avait été recueillie par son oncle, pasteur fort savant, qui se promenait d'ordinaire, après son dîner, dans un couloir attenant à la cuisine et répétait alors ses morceaux favoris d'hébreu rabbinique et de grec. On consulta ses livres, et l'on y retrouva, mot pour mot, plusieurs des morceaux récités par la malade. Le bourdonnement et les articulations de la voix lui étaient restés dans les oreilles. Elle les avait entendus comme elle les avait récités, sans les comprendre » (1). On peut donc poser comme loi générale de l'esprit que rien de ce qui a été donné à la conscience n'est perdu pour elle. Cette loi de conservation peut s'expliquer de différentes manières, mais, quelle que soit l'explication qu'on en propose (2), la loi reste incontestable et incontestée.

Une conséquence importante résulte de cette loi. Aucune sensation n'occupe isolément le champ de la conscience. C'est par groupes que les sensations nous arrivent. En même temps que je sens ma plume entre mes doigts, je

(1) *De l'Intelligence*, 2e édit., II, 2, t. I, p. 133. Voir tout le chapitre. Voy. aussi Ribot, *les Maladies de la mémoire*, c. IV.

(2) Léon Dumont (*De l'Habitude, Revue philosophique*, 1876), Maudsley (*Physiologie de l'esprit*, trad. Herzen), M. Delbœuf (*Théorie générale de la sensibilité*), M. Ribot (*op. cit.*) l'expliquent par la conservation des modifications organiques, et M. Rabier (*Psychologie*) adopte ce sentiment. — M. Bouillier (*Revue philosophique*, février 1887, et *Nouvelles Études de Psychologie*) croit, avec la plupart des spiritualistes, que la conservation des idées est un phénomène tout entier spirituel.

vois mon papier, j'entends la plume grincer, le bruit confus d'une conversation qui se tient au-dessous de moi, etc. Ce n'est que par une abstraction, par une opération plus ou moins arbitraire de l'esprit, que j'isole une sensation et que je la considère à part. Dans la réalité de la vie mentale, cette sensation faisait corps avec une multitude d'autres sensations claires ou confuses; aucune image par conséquent ne doit être isolée. Les états faibles, résidus des états forts, sont comme eux complexes, et toute image fait partie d'un groupe dans lequel elle a été donnée et auquel elle adhère avec plus ou moins de force. Par suite, quand un état faible reparaît, il reparaît complexe et non simple, les images diverses qui le composaient autrefois le composent encore, en partie du moins. Par le fait donc que des images ont été données ensemble, en vertu de la loi de conservation elles réapparaîtront ensemble. Si, au lieu d'être données en groupes simultanés, les sensations ont été données en succession immédiate, le résultat sera le même, la sensation antécédente et la sensation conséquente formeront encore un groupe, et ce groupe devant être conservé en vertu de la loi de conservation, sera apte à se reconstituer. Ainsi donc et en général, si deux phénomènes A et B sont donnés en contiguïté immédiate simultanément ou successivement, non seulement chacun de ces phénomènes doit être conservé, mais le groupement AB, qui est lui-même un phénomène, doit aussi être conservé et est apte à se reproduire. La loi d'association n'est ainsi qu'un corollaire de la loi générale de conservation. Comme le croyaient les scolastiques, l'image n'est pas seulement passive, elle a encore une tendance ou intention, l'espèce impresse est aussi une espèce intentionnelle *(species intentionalis)*.

Si nous nous demandons maintenant comment les groupes disparus peuvent réapparaître et se reconstituer, l'explication sera facile. Le cours incessant de notre vie sensible amène à chaque instant à la conscience des sensations qui ont fait partie de groupes antérieurs disparus. Ces sensations fortes réveillent les images faibles qui leur ont été autrefois liées, et, d'après la loi précédemment formulée, le groupe disparu tend à se reformer en entier.

C'est ainsi qu'un parfum peut ramener en notre esprit des scènes complètes de notre existence, qu'un mot jeté au hasard dans une conversation peut nous rappeler tout un monde de pensées, de sentiments et de souvenirs. De là vient la puissance littéraire de l'allusion dont un charmant et ingénieux écrivain nous vantait dernièrement la délicatesse (1).

Il semble que nous ayons perdu de vue la volonté. Nous sommes au contraire au cœur même du sujet. Nous venons de voir, en effet, comment des groupes ou des suites de mouvements extérieurs donnent naissance (2) à des idées, nous allons voir maintenant ces idées donner naissance à des mouvements. Tout à l'heure, l'état de conscience était effet, il va maintenant devenir cause (3). Tout état de conscience représentatif en effet, vision, odeur, son, saveur ou tact, est lié à des états de conscience que j'appellerai musculaires, car aucun sens ne s'exerce sans que des muscles entrent en jeu, sauf peut-être chez l'homme le sens de l'ouïe. La vision ne s'exerce pas sans une adaptation musculaire de l'organe, l'odeur est jointe au développement musculaire des ailes du nez dans la respiration, la saveur aux mouvements de la langue, des joues, le tact enfin est presque uniquement le résultat de la mise en action des muscles sous-cutanés. Quant à l'ouïe, dans les cas où nous attendons un son, une tension musculaire se produit, sinon dans les muscles mêmes du pavillon atrophiés chez nous, au moins dans les régions temporales avoisinantes, ainsi que dans les muscles du cou qui permettent de porter la tête du côté où le son est attendu. Dans le cas où le son nous arrive sans être attendu, il est rare qu'il ne soit pas lié à quelque mouvement extérieur qui lui-même, perçu par la vue, nécessite un mouvement musculaire de l'œil. Car les mouvements musculaires de l'organe sensoriel ne sont

(1) *La Délicatesse dans l'art*, par Martha, 1 vol. in-18; Hachette, 1885.

(2) Nous ne disons pas : *se transforment en idées*, parce que sous cette métaphore modeste se cache une doctrine métaphysique, le monisme. Nous exprimons des faits, rien de plus.

(3) Nous n'attachons ici à ces mots *effet* et *cause* d'autre sens que celui qu'ils ont dans les sciences physiques, à savoir celui de *conséquent* et d'*antécédent invariable*.

pas les seuls qui soient liés à la sensation. Il y a un consensus de toutes les parties de l'organisme vivant qui fait qu'aucune partie ne se meut sans que toutes les autres se meuvent aussi. Toutes les parties sympathisent les unes avec les autres, et il est rigoureusement vrai de dire que quand une seule se meut, toutes se meuvent. Par suite donc aucune impression, aucune excitation du dehors n'est immobilisée dans les nerfs sensoriels, le mouvement de ces nerfs se transmet par sympathie à tous les muscles; or, les nerfs sensitifs qui s'irradient dans les muscles apportent à la conscience l'image plus ou moins confuse de ces mouvements, de sorte que toute sensation, toute image, tout état de conscience est environné comme d'une atmosphère d'images musculaires qui lui tiennent de plus ou moins près, mais ne peuvent s'en détacher. Toute image est donc associée à des images musculaires. Par conséquent, dès qu'une image est rappelée par association, les images musculaires qui lui sont liées doivent aussi revenir avec elle et d'une façon d'autant plus constante et d'autant plus vive qu'elles lui sont plus intimement unies.

Quel sera le résultat de ce processus? — Aucune sensation ne se produit sans une excitation nerveuse et cérébrale déterminée, il n'est pas admissible non plus qu'une image puisse se produire sans une excitation de même nature, et la faiblesse de l'image s'explique très aisément par l'affaiblissement des vibrations nerveuses et cérébrales. Si donc l'image réapparaît, elle réapparaît avec toutes les conditions physiologiques qui lui ont donné naissance, si même ce ne sont pas ces conditions qui la produisent de nouveau; mais, quoi qu'il en soit, ces conditions existent; or, parmi les conditions physiologiques d'une image musculaire, se trouvent les mouvements effectifs du muscle ou des muscles correspondants; donc en même temps qu'une image musculaire quelconque, des contractions musculaires plus ou moins fortes, mais réelles, doivent se produire. Si donc à toute image sont liées des images musculaires, nous devons dire que toute image donne naissance à des contractions musculaires, par conséquent à des mouvements en rapport avec cette

image, et il est rigoureusement vrai de dire que toute image a une puissance motrice. Si l'on voit exécuter un mouvement, on est porté à l'exécuter, les gens qui suivent de l'œil les mouvements d'un danseur de corde, reflètent sur leur visage et souvent dans toute leur attitude tous les mouvements du bateleur. Un morceau de musique vivement rythmé porte à marquer la mesure et l'on suit non seulement de l'œil, mais de la tête et du corps entier la balle qu'on vient de voir lancer.

C'est sur ces bases générales que la psychologie contemporaine a établi cette grande loi : Toute idée tend à sa réalisation. Il est en effet très rare que l'image ne porte que sur un mouvement simple et isolé, la plupart du temps nous nous représentons non des images à peu près solitaires, mais des images groupées, organisées autour d'un centre, des idées. Toute idée étant formée d'images a donc une puissance motrice. L'idée même la plus abstraite ne peut exister sans image, les images qui lui sont le plus ordinairement associées et avec lesquelles elle semble parfois se confondre, sont les images sonores, de là vient le cours continu de la parole intérieure, ce phénomène si important et si peu connu avant l'étude si fine, si délicate et si suggestive de M. Victor Egger (1). Or, les images sonores sont motrices comme les autres, et il nous arrive fréquemment de penser tout haut. On connaît l'histoire amusante de M. Joyeuse rapportée par M. A. Daudet dans le *Nabab* (2). Si l'idée représente une action véritable qui nécessite pour s'accomplir la mise en jeu successive ou simultanée de plusieurs appareils musculaires, les images qui la composent tendront à se réaliser selon la place qu'elles occupent dans l'organisation idéale, et la représentation de l'action est ainsi la première cause de sa réalisation.

Or, les phénomènes volontaires sont des actes qui se réalisent la plupart du temps dans le monde extérieur, qui ont par conséquent besoin de la mise en jeu des muscles non seulement de la tête, de la poitrine ou du

(1) *La Parole intérieure*, 1 vol. in-8°, G.-Baillière, 1881.
(2) On trouvera d'autres exemples dans V. Egger, *op. cit.*, p. 173.

gosier, mais encore des jambes, des bras et des mains. Ces phénomènes ont donc leur source première dans la représentation antérieure. C'est bien ce que croyait la sagesse antique, on ne veut que ce qu'on se représente : *ignoti nulla cupido.* Ainsi, par le fait seul de son existence, la représentation d'un acte le prépare, l'ébauche, le commence, tend à le réaliser. Cette tendance suit les mêmes fluctuations que l'idée, elle est forte ou faible selon que l'idée est elle-même forte ou faible; si l'idée reste vague, confuse, les images des mouvements restant indéterminées, la tendance sera très faible; si l'idée se précise, si ses contours se fixent et s'arrêtent, les images deviendront plus nettes, se localiseront dans des muscles déterminés, la tendance deviendra plus forte. Or, cette tendance de l'idée est un phénomène particulier qui se découvre à la conscience; très faible et confuse, elle est à peine aperçue; plus forte, mais vague et faible encore, elle apparaît par instants avec plus de netteté et produit ce qu'on appelle des velléités; plus forte encore, elle reçoit le nom de désir. Quelquefois les antécédents du désir nous sont connus, nous sentons alors émerger le désir du fond de nous-mêmes; d'autres fois, ces antécédents nous sont inconnus, nous nommons alors le désir inspiration, s'il nous paraît bon, tentation, si nous le jugeons mauvais. Le désir n'est ainsi à son origine que la conscience que nous avons de la puissance motrice de nos idées. Il est, comme l'idée même, non pas une cause, mais un effet.

Ainsi toute idée isolée, si aucune autre idée ne venait par des tendances contraires la contrarier et entraver son développement, se réaliserait infailliblement. C'est ce qui nous explique la facilité avec laquelle les enfants, les ignorants, les passionnés, les hypnotiques, reçoivent les impulsions suggestives. Il suffit qu'un singe ou un enfant voient faire une action pour la reproduire, il suffit qu'un hypnotisé reçoive l'idée d'une action pour l'accomplir. Mais dans la vie ordinaire et plus ou moins intelligente que nous menons, nous avons toujours un grand nombre d'idées en cours de représentation; ces idées apportent avec elles des tendances contraires les

unes aux autres et il en résulte un état d'équilibre dans les membres qui produit un repos extérieur de l'être [1]. C'est pour cela que les hommes adonnés à la réflexion, les méditatifs et les savants, agissent peu et manifestent souvent une faiblesse surprenante de caractère. Aux yeux du psychologue, des personnages comme saint François d'Assise et sainte Thérèse, à la fois fondateurs d'ordres, administrateurs et méditatifs, personnages d'action énergique et adonnés à la plus contemplative oraison, sont des caractères bien plus étonnants que ceux de Napoléon ou de César.

Jusqu'à présent nous n'avons considéré l'idée qu'en elle-même, sous sa forme purement représentative. Mais les idées ne nous représentent pas seulement des actions, des séries plus ou moins compliquées de mouvements, elles nous représentent aussi ces actions comme agréables ou comme désagréables. Par elle-même d'abord, toute tendance à l'action, quand elle n'est pas satisfaite, donne naissance à un besoin, à une douleur; l'inquiétude, le malaise, comme disait Locke, est la cause impulsive de l'action; mais le but de l'action, sa cause finale, est la fuite de la douleur, le plaisir. C'est donc le plaisir qui est le but de l'action. Mais le plaisir peut être aussi bien associé à l'action que se confondre avec l'action même. Une action, à laquelle nous paraît associé un plaisir, a une puissance plus vive de représentation et une tendance plus forte à la réalisation. Une action, au contraire, à laquelle une douleur a été associée tend à être moins vivement représentée et dès lors perd de sa force motrice : « Tout être, disait Spinoza, tend à persévérer dans son être. Le plaisir, disait-il encore après Aristote, est le passage d'une perfection plus grande à une perfection moins grande. » Ces vues *à priori* de la psychologie ancienne ont été directement confirmées par les expériences de la psychologie nouvelle. M. Féré [2] a montré qu'à tout plaisir correspondait une augmentation

[1] On trouve dans *les Maladies de la volonté*, par Ribot, Introduction, 2, une très suggestive étude sur la manière dont les tendances s'arrêtent les unes les autres.

[2] Voy. *Revue philosophique*, octobre 1885.

de force musculaire sensible au dynamomètre qu'à toute douleur correspondait une dépression de la même force. Le plaisir est donc une exaltation de l'être, la douleur une dépression. Par suite donc l'image agréable d'une action est liée à une augmentation de la force des muscles chargés de réaliser l'action; au contraire, l'image d'une action désagréable déprime les muscles qui devraient la réaliser. Dans la douleur, il y a une dépression, un affaissement, un relâchement de tous les muscles que les peintres connaissent bien; dans la joie, il y a au contraire une tension, une excitation, une exaltation de l'être entier (1). Ainsi, la seule représentation vive de la douleur suffit pour affaisser l'être et paralyser ses mouvements, comme il arrive dans la timidité extrême et dans la terreur (2). De même, la seule représentation vive d'une joie exaltera l'être au point de lui faire exécuter une foule de mouvements sans suite et sans but.

Nous pouvons donc, semble-t-il, poser ces lois de l'action : Toute image est motrice à quelque degré; toute idée, par suite, tend à se réaliser. L'idée a une puissance de réalisation d'autant plus grande qu'elle est associée à un plaisir plus grand et une puissance de réalisation d'autant moins grande qu'elle est associée à une douleur plus grande. Il peut même arriver dans ce dernier cas que la puissance déprimante de la douleur représentée devienne telle que tout mouvement soit impossible. Cela arrive surtout lorsque aucune idée rivale ne vient se présenter à l'esprit. Mais si l'idée d'une action qui pourrait supprimer la douleur se présente nettement, cette nouvelle idée gagne alors en force ce qu'a perdu l'idée douloureuse. Si la peur paralyse, elle peut aussi donner des ailes. C'est pour cela que les personnes d'un esprit prompt et alerte se laissent moins facilement abattre que celles d'un esprit engourdi et lent. — La puissance de l'idée est encore proportionnelle à sa netteté, à sa vivacité, à sa précision. De là vient que les gens à imagination vive sont plus actifs que les autres;

(1) Voy. Ch. Blanc, *Grammaire des arts de dessin.* — Mantegazza, *la Physionomie et l'Expression des sentiments.*
(2) Voy. Mosso, *la Peur,* tr. franç.

l'idée abstraite a peu d'empire sur les muscles; elle ébranle à peine ceux du gosier par la parole intérieure (1), elle n'a donc que peu ou point d'action, l'idée ne devient forte qu'à mesure, pour ainsi dire, qu'elle prend corps et se spécifie dans une image concrète. De là vient que des principes et des déductions savantes ne suffisent pas à l'éloquence, il y faut en outre des métaphores, des images vives et des mouvements, des mouvements non seulement de la pensée, mais de la voix et du corps entier. « C'est le corps qui parle au corps, » disait dédaigneusement Buffon. Mais comment entraîner à l'acte sinon en agissant sur le corps?

Nous venons de découvrir ce qui constitue l'essence de la volonté animale, ce à quoi les psychologues empiriques voudraient réduire la volonté humaine tout entière, ce à quoi elle est réduite peut-être chez les trois quarts des hommes et chez les autres la plupart du temps, car, disait Leibnitz, « nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions ». Toute idée tend à se réaliser, la conscience de cette tendance est un désir. Si l'idée est isolée dans la conscience, alors même qu'elle serait associée à une douleur, pourvu que cette douleur ne soit pas trop déprimante et ne supprime pas toute représentation motrice, elle se réalisera infailliblement avec la fatalité d'une pierre qui tombe. Ainsi agissent les enfants, les passionnés, les hypnotisés, les monomanes, les impulsifs de toute nature. Les ouvrages récents de psychologie sont remplis de cas de ce genre (2). Tout homme qui a une idée fixe, absorbante, laquelle a pour terme de dévelop-

(1) Sur ce point, qui a donné lieu à de récents et intéressants débats, voici une curieuse remarque de Hemsterhuis : « Lorsqu'on médite les choses même les plus abstraites, on s'apercevra toujours d'un mouvement plus ou moins faible dans l'organe de la voix et dans celui de l'ouïe, qui communiquent nécessairement ensemble; on sentira le commencement ou la fin d'un son articulé, une parole obscure, un mot conçu, mais informe encore : marque certaine que l'âme, en se rappelant les idées, se sert du mouvement des fibres; car, quoiqu'elle n'ait pas la volonté d'exprimer son idée, ce premier mouvement des dernières fibres se propage pourtant assez pour qu'on s'en aperçoive, comme cette expérience le démontre manifestement. » — *Lettre sur l'homme et ses rapports.* — Œuvres, 2 vol. in-8; Paris, 1792, t. I, p. 187.

(2) Voy. outre *les Maladies de la volonté,* déjà cité, *l'Imagination,* par H. Joly, in-18, Hachette; — *l'Homme et l'Intelligence,* par Ch. Richet, in-8, Alcan, et la *Revue philosophique, passim.*

mécanisme si délicat et si compliqué n'est, dans certains cas, qu'un instrument aux mains d'une puissance plus haute, qui serait proprement nôtre et vraiment libre, qui dominerait ce mécanisme, puisqu'elle s'en servirait et le conduirait à ses fins. Cette cause plus haute mériterait alors qu'on lui réservât le titre de volonté. Le mécanisme des tendances ne serait qu'un *matériel* que la volonté mettrait en œuvre. Peut-être même ce mécanisme des tendances n'existerait-il pas seul et y aurait-il dans l'âme quelque chose d'analogue à ce que Claude Bernard appelait un déterminisme supérieur, c'est-à-dire, des aspirations à un bien supérieur qui, n'étant qu'une pure conception, n'agirait plus par impulsion musculaire, mais par attrait idéal, et ne serait plus par conséquent une cause efficiente, mais une cause finale.

---

qui résulte de la coordination plus ou moins complexe d'un groupe d'états conscients, subconscients ou inconscients (purement physiologiques), qui tous réunis se traduisent par une action ou un arrêt. La coordination a pour facteur principal le caractère, qui n'est que l'expression psychique d'un organisme individuel. C'est le caractère qui donne à la coordination son unité, — non l'unité abstraite d'un point mathématique, mais l'unité concrète d'un consensus... La volition n'est qu'un effet de ce travail psychophysiologique, tant de fois décrit, dont une partie seulement entre dans la conscience (1). De plus, elle n'est la cause de rien. Les actes et mouvements qui la suivent résultent directement des tendances, sentiments, images et idées qui ont abouti à se coordonner (2)... C'est de ce groupe que vient toute l'efficacité (3). » Cette conclusion n'est autre, sous une forme plus savante, que celle de l'ancienne psychologie empirique : la lutte des désirs constitue les hésitations de l'agent, le désir qui l'emporte est le plus fort, ce plus fort et dernier désir se nomme volonté. Ainsi concluaient Hobbes, Locke, Spinoza, Helvétius, La Mettrie. La volonté est un effet sans être une cause.

Nous n'hésitons pas à dire que nous adoptons ces conclusions et que nous les prenons à notre compte. Nous nous contenterons seulement d'y apporter une restriction. Il est vrai qu'elle est importante. Là où la psychologie empirique ancienne ou nouvelle dit : *toujours,* nous nous contentons de dire : *la plupart du temps.* Cette restriction à elle seule suffit, en effet, à sauver la liberté. Nous admettons donc la puissance des tendances et des désirs, toutes ces lois fort justes de la composition des désirs et des tendances, tout ce mécanisme de la volonté; nous admettons même que souvent, très souvent, la plupart du temps, ce que nous appelons volonté n'est autre chose que le résultat du conflit de ces tendances; nous nous demandons seulement si cela est vrai *toujours.* Peut-être que tout ce

(1) M. Ribot ajoute : *sous la forme d'une délibération.*
(2) M. Ribot ajoute : *sous la forme d'un choix.* On verra au chapitre III l'importance que nous attachons à ces suppressions.
(3) *Ibid.,* p. 174.

mécanisme si délicat et si compliqué n'est, dans certains cas, qu'un instrument aux mains d'une puissance plus haute, qui serait proprement nôtre et vraiment libre, qui dominerait ce mécanisme, puisqu'elle s'en servirait et le conduirait à ses fins. Cette cause plus haute mériterait alors qu'on lui réservât le titre de volonté. Le mécanisme des tendances ne serait qu'un *matériel* que la volonté mettrait en œuvre. Peut-être même ce mécanisme des tendances n'existerait-il pas seul et y aurait-il dans l'âme quelque chose d'analogue à ce que Claude Bernard appelait un déterminisme supérieur, c'est-à-dire, des aspirations à un bien supérieur qui, n'étant qu'une pure conception, n'agirait plus par impulsion musculaire, mais par attrait idéal, et ne serait plus par conséquent une cause efficiente, mais une cause finale.

CHAPITRE II

Le matériel de la volonté *(Suite)*

II. — *Le Bien*

Composition des images — Les images générales. — Limites de leur puissance. — L'idée universelle. — Ses caractères. — Les idées pratiques. — Le plaisir. — L'intérêt. — Le devoir. — Le bien. — L'ordre. — Les trois ordres. — Où se trouve le formel de la volonté.

Nous venons de constater l'existence d'un mécanisme psychique très compliqué qui produit ou du moins tend à produire des actes extérieurs; l'existence de ce mécanisme est incontestable, et les lois qui le régissent ne le sont pas moins. Nous nous demandons maintenant si la volonté humaine tout entière se réduit à ce mécanisme ou si la conscience nous découvre l'existence de quelque chose de supérieur. Pour cela, nous devons nous demander d'abord s'il y a quelque chose dans la conscience humaine, qui dépasse les images et les tendances motrices. Or, se poser cette question, c'est en réalité se demander si l'intelligence, si la raison tout entière peut s'expliquer par des sensations et des images purement sensibles, c'est se poser la vieille, l'inévitable question de l'origine des idées. Si, en effet, toutes les idées sont motrices à quelque degré, se demander si les idées sont données de toutes pièces à la conscience individuelle, ou si au contraire chaque conscience contribue en quelque chose à les former, c'est évidemment se demander si chaque être individuel entre comme facteur dans la constitution de ses tendances et par suite dans les résolutions de sa volonté. Nous voudrions donc nous demander simplement, sans nous perdre dans le détail des querelles anciennes ou modernes, des critiques et des réfutations, si toutes les idées d'une intelligence humaine

adulte peuvent s'expliquer uniquement par les apports tout extérieurs de l'imagination et des sens.

Les sensations, nous l'avons vu, laissent après elles des résidus ou images. Mais ces images ne se conservent pas intactes dans la conscience, elles se déforment sous l'action d'images nouvelles à peu près semblables. Il se passe dans la conscience, ainsi que l'a remarqué Huxley, quelque chose d'analogue à ce qui se produit sur les plaques photographiques de M. Galton. En superposant plusieurs portraits sur une même plaque, ce savant est arrivé à composer des portraits généraux qui ressemblent à tous les modèles sans ressembler à aucun en particulier. Les lignes dissemblables se sont effacées les unes les autres, les lignes semblables se sont, au contraire, renforcées. De même dans la conscience, les éléments semblables des images doivent se renforcer, en vertu des lois mêmes de l'habitude, les éléments dissemblables doivent s'effacer, de sorte que, au bout d'un certain nombre de répétitions, une seule image doit être le substitut d'un grand nombre de sensations, sans avoir cependant perdu son caractère de singularité. Elle est toujours liée à des vibrations nerveuses et cérébrales déterminées. En dehors d'un certain nombre d'objets, elle ne représente plus rien. On ne doit pas appeler cet état une idée, mais une image générale. Elle est à la fois singulière, puisqu'elle est le produit singulier d'un nombre déterminé d'expériences, et générale, puisqu'elle peut rappeler à la conscience un grand nombre d'objets, quelquefois même, par sa correspondance avec les lois de la nature extérieure, un bien plus grand nombre que ceux qui ont contribué à la former. Ces images générales forment le fonds de l'intelligence animale, la plus grande part de l'intelligence humaine et servent à former ces « consécutions qui imitent la raison », dont Leibnitz, bien avant les philosophes de l'association, avait si bien reconnu le rôle et signalé l'importance.

Mais tout se borne-t-il là? Les idées vraiment générales ne sont-elles que des images générales? C'est ce qu'il nous faut examiner. — Aucune image n'existe sans un état de conscience de même nature que la sensation qui

a donné naissance à l'image; tout au plus peut-elle être représentée par un substitut d'une autre nature qui aura été intimement associé à la sensation. Mais dans aucun cas ce substitut n'a de valeur par lui-même, il n'en a qu'autant que l'image qu'il remplace peut être elle-même directement évoquée. Ainsi, pour avoir l'image de *rouge*, pour que le mot *rouge* représente quelque chose à l'esprit, il faut que l'image visuelle du rouge puisse se présenter à ma conscience. De même pour les mots *jaune, doux, amer, poli, velouté,* etc. Quand le mot ne peut plus évoquer d'image devant l'esprit, il ne représente plus rien; c'est un *titulus sine re,* une étiquette sur un casier vide. Or, nous avons des mots, et en assez grand nombre, qui ont par eux-mêmes une signification indépendante de l'état original de conscience dont ils sont les substituts. Ainsi, le mot *couleur,* le mot *son* ont une valeur indépendante des différentes couleurs et des divers sons, et tellement indépendante qu'aucune sensation déterminée de couleur, aucune sensation déterminée de son — et toute image est déterminée — ne peut représenter ce que chacun de nous entend par le mot *son* ou le mot *couleur*. Et pourquoi cela? Parce que toute image sonore, par le fait qu'elle est tel son, un *la* ou un *si* ou un *do,* est impropre à représenter les autres; parce que toute image colorée, par le fait même qu'elle est le *rouge,* le *jaune* ou le *vert,* est impropre à représenter les autres. Nous avons donc des idées qui non seulement sont indépendantes des images, mais même que les images ne peuvent qu'obscurcir et dénaturer.

Si l'on disait que l'idée de couleur, par exemple, n'est autre chose que le résidu des images musculaires provenant des mouvements du globe de l'œil et que dès lors il n'y a aucune contradiction à ce qu'une image musculaire liée à l'organe qui perçoit toutes les couleurs serve de substitut à toutes les sensations de cet organe, nous ne nous attarderions pas à soulever des difficultés sur ce sens, pas plus que sur les autres, laissant cela pour un traité complet de psychologie, et nous viendrions tout de suite au nœud du problème qui nous occupe. — Nous supposerons donc que toutes les sensations des divers sens

peuvent être représentées d'une façon détournée par des images qui leur sont constamment liées. Ces images sont, comme la physique le montre, des images de mouvement. Nous avons donc une image générale, substitut de toutes les autres, l'image de mouvement. Or, je le demande, est-il possible d'*imaginer* un mouvement sans une trajectoire définie et l'image d'une trajectoire définie, parabolique, par exemple, est-elle susceptible de représenter une trajectoire différente, également définie, une hélice ou une hyperbole? Évidemment non. Toute image est singulière et par suite définie, *determinata ad unum,* comme disaient les scolastiques; elle ne peut, par suite, représenter les objets qui la contredisent, parce qu'elle conserve une valeur propre. Le rouge ne peut pas représenter le vert, ni le *sol* le *la;* de même la ligne droite ne peut représenter la ligne courbe, ni le prisme la pyramide. Ce n'est que si on néglige volontairement dans l'image de mouvement certains éléments définis qu'on pourra former l'idée générale de mouvement, de direction, etc. Mais l'esprit est alors entré en jeu, l'intellect a agi, cet *intellectus componens et dividens,* qui jouait un si grand rôle dans la psychologie d'Aristote et qui mérite de reprendre sa place dans la psychologie moderne. Ainsi donc l'idée a plus d'extension que l'image; il arrive un moment où l'image devient impuissante à soutenir l'idée, où elle nuit plus qu'elle ne sert. L'idée se fabrique alors un véhicule, un support artificiel, un mot et le choisit souvent aussi éloigné que possible de l'origine sensible [1]. Ainsi il y a dans l'esprit de l'homme des idées qui sont indépendantes des images qui leur servent de véhicule et de support, elles ne peuvent se passer d'une image et nous ne pouvons penser sans représentation, comme le disait déjà Aristote, mais loin d'être inféodées à l'image et d'en provenir uniquement, elles sont plus vastes qu'elle et peuvent élever indifféremment au rang de substitut de la pensée quelque image que ce soit. Quels que soient les sons dont je me sers pour

[1] Voyez sur ce point de très justes et très intéressantes remarques dans la *Parole intérieure,* par V. Egger, c. V et VI. — Cf. Lotze, *Logic.,* trad. angl., p. 19 et suiv.

exprimer l'idée de mouvement, que je dise : *mouvement, motus* ou κίνησις, mon idée ne change pas, seule son signe a changé. Rien ne prouve mieux la supériorité de la pensée par rapport à l'image qui la signifie que cette indifférence où elle est vis-à-vis du substitut qui doit la représenter. Il arrive un degré d'abstraction où cette indifférence est absolue, c'est lorsque l'idée n'est plus seulement générale, mais véritablement universelle. Quand une idée arrive à l'universalité, elle ne peut plus être directement représentée par une image sensible, parce que toute image est singulière et déterminée et que ces déterminations mêmes retiendraient l'idée et l'empêcheraient de s'étendre aux objets qui ne les posséderaient pas. C'est ce que nous avons observé plus haut pour l'idée de mouvement. Il y a donc dans l'esprit autre chose que le singulier, il y a aussi ce que l'on nommait autrefois l'universel; cet universel ne vient ni des sensations, ni des images toujours singularisées par des accidents qui, étrangers à l'essence de l'idée, ne peuvent que l'altérer et la rétrécir. On ne peut donc pas assimiler l'idée à l'image, et toutes les profondes distinctions établies par Descartes à la suite des scolastiques entre l'entendement et l'imagination doivent être rétablies (1).

Comment se forme la représentation de l'universel? Une telle représentation ne peut se former que s'il y a dans l'esprit une activité propre qui la dégage des accidents singuliers. Nous avons vu comment par le jeu passif des images pouvaient se former des images de plus en étendues, de moins en moins singulières, nous venons aussi de voir que ce jeu passif était impuissant à former des représentations véritablement universelles. L'esprit individuel entre donc comme facteur dans la formation des idées universelles. Or, s'il est reconnu par l'école empirique elle-même que toute idée est un facteur du caractère, il faudra donc que cette école reconnaisse encore que chaque esprit individuel étant facteur des idées universelles qu'il possède, est aussi un facteur de son propre caractère. Il y a par suite dans le caractère

(1) VIe *Méditation*.

de tout homme quelque chose qui vient véritablement de lui. Et ainsi ce qui est en nous de plus nôtre c'est ce qui sert à former nos idées universelles, c'est-à-dire l'activité de notre raison.

Si nous voulons maintenant examiner de plus près comment nous pouvons devenir un des facteurs de notre propre caractère, il nous faudra voir si nous avons des idées universelles pratiques. De telles idées sont celles qui peuvent le plus influer sur nos actes et nos déterminations. Quand nous agissons, quand nous nous déterminons, n'agissons-nous jamais, comme le soutient l'empirisme, que d'après des tendances singulières, ou avons-nous parfois comme règle et loi de nos actes des idées véritablement universelles? Ainsi que nous l'avons vu dans le précédent chapitre, le plaisir est à la fin de toutes les tendances, de tous les actes, tout ce qui est désiré nous apparaît comme désirable. Ne pouvons-nous pas former une idée véritablement universelle d'un désirable à atteindre qui serait à la représentation sensible de tel ou tel objet désiré ce qu'est l'idée universelle de mouvement à l'image d'un mouvement rectiligne ou parabolique? C'est ce qu'il nous faut maintenant chercher.

Tout objet vraiment désirable est bon et le premier et plus proche objet de notre désir est le plaisir, le plaisir immédiat et sensible, le plaisir du mouvement, tel que l'entendaient les Cyrénaïques. L'action agréable se présente comme une action qu'on tend à faire, qui est à faire. Si on se laisse dominer par ces représentations à mesure qu'elles se produisent, la règle des mœurs consiste à n'en point avoir. Les actes extérieurs seront le contre-coup mobile et changeant des images successives; l'empirique le plus décidé n'oserait pas donner à ces actes la dénomination de *volontaires,* on ne peut les appeler que *capricieux* (1). A mesure que la conscience devient plus riche, plus féconde, les images se combattent les unes les autres, des tendances moyennes s'établissent et l'être agit sous la représentation de plaisirs et de

(1) Voy. *les Maladies de la volonté,* c. IV. *Le Règne des caprices.*

douleurs non plus seulement immédiats mais éloignés. On dit alors que l'être agit par intérêt et non plus seulement par plaisir, puisqu'il préfère négliger un plaisir pour éviter plus tard une peine ou s'exposer à une peine pour se procurer plus tard un plaisir. Or, dans ce cas, deux choses sont possibles : ou l'homme qui agit ainsi ne fait que constater purement et simplement ce qui se passe en lui sans porter sur sa conduite aucun jugement, ou il porte sur sa conduite un jugement et dit que l'action préférée était en réalité préférable; ou il constate seulement qu'en fait il agit par intérêt, ou bien il soutient que l'intérêt est la loi idéale qui doit régler les actions. Dans le premier cas il ne fait que témoigner de sa conduite, dans le second il la justifie. Que le premier cas soit possible, c'est ce que nous ne voulons pas contester, mais c'est certainement le second qui est le plus ordinaire, et toutes les raisons qu'accumulent les utilitaires en faveur de leur système montrent bien qu'ils se croient en possession d'une règle du préférable qui permet de juger entre les désirables de toute nature. La morale utilitaire met donc en œuvre l'intelligence et a besoin d'une représentation abstraite du plaisir pour juger quel est le plus grand. Là se trouve le germe d'une contradiction qui, en se développant, détruira la maxime de l'intérêt et forcera à la remplacer par une formule véritablement universelle. Comment, en effet, dire que tel plaisir éloigné vaut mieux que tel plaisir immédiat si on n'a pas une commune mesure à laquelle on les compare l'un et l'autre? Il faut donc que le moraliste de l'intérêt se représente un plaisir idéal et abstrait, commune mesure de tous les autres. Il reconnait que parmi les désirables il y a des préférables et il voudrait poser des lois de la préférence. Par conséquent, il cherche une règle idéale selon laquelle on doit juger du désirable et dire : Tel plaisir vaut mieux que tel autre. Or, encore une fois, pour avoir seulement l'idée de chercher une telle règle, il faut s'être représenté le plaisir non d'une façon purement sensible, incarné dans telle ou telle affection, mais comme dégagé de toute affection particulière, il faut donc avoir, non plus seulement senti, mais main-

tenant pensé le plaisir, s'en être formé un concept universel. Or, ce pas franchi, la vraie morale ne doit point tarder à s'établir.

Pour la raison, en effet, les concepts ont une valeur objective et toujours égale où qu'ils se trouvent réalisés. Un plaisir conçu a pour la raison une valeur égale, qu'il se réalise en autrui ou qu'il se réalise en moi-même. Deux plaisirs hors de moi valent plus qu'un seul en moi, de même que tout à l'heure deux plaisirs éloignés valaient mieux qu'un plaisir immédiat. Je possède donc une règle pour juger des actions préférables, ce sont celles qui procureront le maximum de plaisir, non plus en moi seulement, mais dans le monde tout entier. C'est bien de l'utilitarisme, si l'on veut, mais un utilitarisme qui n'exclût ni le sacrifice ni le dévouement. Ma raison me montre, en effet, que je ne suis qu'une infime et faible partie du monde, comme elle me montrait tout à l'heure que le présent n'était qu'une infime et faible partie de mon existence; elle me montre, par suite, que mon plaisir est de bien peu en face du bien du monde; elle m'apprend ainsi que ce qui est désirable, aimable et vraiment bon, c'est l'immolation de mes désirs présents, de mes plaisirs égoïstes et à courtes vues aux biens généraux et universels. Au supérieur préférer l'inférieur, à l'ensemble la partie, voilà le déraisonnable et le mal. Au supérieur sacrifier l'inférieur, la partie au tout, voilà le raisonnable et le bien. Le préférable relatif est maintenant devenu un préférable absolu, le désirable par essence, le Bien, objet absolu du désir et de l'amour. Quand la tendance isolée nous imposait ses lois, l'action nous apparaissait comme nécessaire, comme devant être faite sans aucune condition, puisque nous n'en connaissions aucune et que nous ne pensions à rien en dehors de l'action à accomplir. C'est le cas des hypnotisés, des monomanes et des enfants. Dans l'intérêt, l'accomplissement de l'action est soumis à une condition, c'est que cette action soit préférable à une autre qu'on lui compare. C'est le cas où nous nous trouvons quand nous nous demandons quel parti nous devons prendre dans les questions d'intérêt purement matériel. Enfin, dans le cas où nous sommes en présence

du préférable absolu, du bien en soi, aucune condition extérieure ne se pose plus, il ne peut plus souffrir aucune comparaison. Nous devons l'accomplir sans condition. Ainsi, dans la morale du plaisir immédiat, l'impératif est catégorique et inintelligent; dans la morale de l'intérêt, l'impératif est hypothétique et intelligent; ce n'est que dans la morale du Bien que l'impératif devient à la fois intelligent et catégorique, il devient le Devoir, et cette auguste conception mérite vraiment de tout homme le religieux respect qu'elle inspirait à l'âme d'un Epictète ou d'un Kant. Sans doute les origines de cette notion ont quelque chose qui semble peu relevé; mais si le mot de plaisir a quelque chose de bas, cela vient de ce qu'on est porté à ne voir dans le plaisir qu'une dérogation violente aux lois universelles du juste et du bon. Ce qui est mauvais, ce n'est pas le plaisir, c'est ce qu'on lui sacrifie, la manière dont on se le procure et l'usage qu'on en fait. Que pourrait être le devoir si ce qu'il ordonnait n'était pas bon, et comment le bon pourrait-il n'être pas aimable? Et l'aimable pourrait-il exister s'il ne possédait des charmes et des agréments? Et si le respect est autre chose qu'une crainte servile, que peut-il être sinon l'admiration qu'excite en notre âme à la fois aimante et raisonnable, la loi sublime, éminemment raisonnable, établie dans le monde par l'universelle Bonté?

La raison nous permet cependant de pousser plus loin encore et de dégager l'idée du bien de toute image sensible. La science nous apprend, en effet, que le plaisir est la conséquence sensible de la réalisation de certaines conditions. Ces conditions sont les lois mêmes qui assurent l'existence et la conservation des différents êtres. Plus l'être sensible se développe selon ses lois essentielles et plus il a de plaisir. Tout être sensible qui déroge aux lois de sa vie est malade et souffre. Ainsi le bien-être est la même chose que l'être normal, c'est-à-dire conforme aux lois. Quoique les pierres et les plantes ne sentent point, nous pouvons aussi concevoir le bien d'une pierre ou d'une plante. Sans doute ces êtres ne possèdent pas ce bien, mais s'il n'y a pas un bien pour eux, il y en a un par rapport à eux. Et ce bien ne sera-

t-il pas de persévérer dans leur être, pour la pierre de rester pierre, pour la plante de n'être point brisée ou cueillie? Pour l'être dont la conscience ne peut dépasser le présent, le bien doit se confondre avec le plaisir; seul l'être dont la pensée dépasse le présent et se représente l'avenir peut opposer à un plaisir présent un plaisir futur, mais pour lui encore il n'y a pas de bien en dehors de son plaisir; seul enfin l'être qui peut se représenter le bien non seulement en lui-même, mais dans les autres, peut opposer à ses plaisirs égoïstes la représentation universelle du bien. Nous sommes donc amenés à distinguer trois ordres de bien ou de perfection, l'ordre physico-chimique où le bien n'existe pas en réalité pour l'être qui le manifeste, mais plutôt pour les êtres qui le conçoivent et se le représentent, ce bien consiste à persévérer dans l'être; l'ordre sensible où l'être ne sent que son bien propre, ce bien consiste dans le plaisir; l'ordre de la pensée où l'être peut se représenter non seulement son bien, mais celui des autres êtres; le bien ici se confond avec la pensée ou représentation de l'universel (1).

Nous reconnaissons ainsi qu'outre les tendances singulières qui constituent le plus humble matériel de la volonté, il y a dans la conscience humaine des représentations universelles dans la formation desquelles est entrée en jeu une force individuelle d'une nature particulière. Parmi ces représentations il y en a qui peuvent n'avoir que peu ou point d'influence sur les décisions, mais il y en a une qui peut et doit avoir une influence importante, c'est la représentation universelle du bien.

Négligeant systématiquement toute idée universelle, l'empirisme n'a pas dû saisir la vraie et complexe nature de la volonté, cela sera encore plus évident si l'on réfléchit que dans tout le mécanisme de tendances et de désirs si attentivement et si justement décrit par l'empirisme, la conscience ou l'idéation ne joue en réalité que le rôle passif d'instrument enregistreur. Malgré les formules employées (toute idée tend à sa réalisation, toute idée est motrice, etc.), l'image, l'idée n'ont par elles-mêmes

(1) Ces vues sont empruntées à l'ouvrage profond de M. Janet, *la Morale*, I, 7.

aucune force, elles ne sont que les traductions conscientes de tensions nerveuses ou musculaires, ce n'est donc pas l'idée qui est la cause véritable des mouvements, elle n'en est que l'effet. Le plaisir même qui vient s'y joindre n'est pas un but à atteindre, une cause finale, il est le résultat d'un but déjà atteint. Malgré les apparences qui ont trompé quelques auteurs, l'ordre étudié et décrit par l'empirisme se réduit, comme il convenait, à l'ordre mécanique des causes efficientes où l'idée n'est jamais un facteur, mais un produit. Il en est tout autrement lorsqu'on accepte toutes les données de la conscience. L'idée universelle a sa source dans la connaissance sensible, mais elle la dépasse infiniment. Aussi, quand une telle idée prend place parmi les causes d'une action, ce ne peut être à titre de cause mécanique, mais à titre de cause idéale. Or, la cause purement idéale n'est pas autre chose que la cause finale. Elle ne pousse plus, elle attire. L'ordre est interverti. Dans le domaine du sensible et du singulier, la sensation est l'effet du mouvement des organes; dans le domaine de l'intelligible et de l'universel, l'idée ne peut plus être en communication avec les mouvements organiques à titre d'effet, elle ne l'est plus qu'à titre de cause. Les organes la représentent, l'expriment, forment comme son corps et son vêtement; c'est l'idée qui dirige ces mouvements et anime ces organes, *Spiritus intus alit*. Mais un conflit s'élève souvent entre le mécanisme des tendances et les aspirations du bien, c'est ce conflit qui constitue le matériel complet de la volonté. Comment la volonté s'applique à ce matériel, quel usage elle en fait, quelle forme elle lui donne, c'est ce qui nous reste à déterminer.

CHAPITRE III

Le Formel de la volonté ou le libre arbitre

Actes qui ne sont pas volontaires. — Actes qui le sont. — Cas divers. — La délibération. — Évaluation des motifs. — L'indétermination pratique. — Comment se rompt l'indétermination. — Où se trouve le choix. — L'idée du possible. — La liberté d'indifférence. — La conscience et les trois caractères du libre arbitre.

Lorsque l'idée d'une action se présente à l'esprit, il est rare que cette idée, avant de se réaliser, ne rencontre pas certaines résistances qui donnent le temps à l'idée d'une action contraire de se présenter à son tour. Tandis que la première idée tend à disposer d'une certaine façon tout notre appareil musculaire, la seconde tend aussi à le disposer d'une manière tout opposée. Dans ce conflit de deux tendances contraires il se produit un état de repos au moins relatif, d'oscillations lentes ou rapides, de balancement à peu près équilibré. Puis au bout d'un temps plus ou moins long, d'hésitations plus ou moins visibles de l'extérieur, une des actions se réalise et l'action contraire est définitivement exclue.

Il est clair, d'abord, qu'à considérer les choses seulement de l'extérieur, il n'y a rien là qui ne puisse s'expliquer par le mécanisme décrit dans le premier chapitre de ce livre. La volition ne serait alors, comme le voulait M. Ribot, que la dernière tendance, celle qui se réalise. Mais si on se place au point de vue de la conscience, on verra combien les apparences du dehors sont trompeuses et quelles profondes différences séparent des actes extérieurement semblables ou même identiques.

Un homme passe devant moi et fait un geste du bras, a-t-il remué le bras par pure action réflexe, ou a-t-il exécuté ce mouvement avec conscience mais sans le

vouloir, ou bien l'a-t-il véritablement voulu? Nul ne peut le dire que cet homme même. Il peut se faire, et cela arrive dans certaines maladies nerveuses, que les muscles du bras recevant une décharge nerveuse subite, soient vivement contractés sans que ce mouvement résulte d'aucun antécédent psychique; il est possible encore qu'entraîné par le cours de la pensée, le geste se produise par sympathie musculaire avec la parole intérieure comme se produisent la plupart des gestes qui accompagnent la parole extérieure; il est possible, enfin, que le geste ait été spécialement choisi et voulu. Il est bien clair que ces trois sortes d'antécédents d'un seul et même acte extérieur sont très différents les uns des autres et que la conscience seule peut les distinguer.

Dans le premier cas, l'acte est purement physiologique et ne dépend de nous en aucune manière; dans le second, il devient psychologique, il n'est plus seulement réflexe, il est spontané, mais il suit automatiquement nos pensées, il ne dépend de nous que dans la mesure où nos pensées en dépendent, c'est-à-dire souvent pas du tout. Ce n'est que dans le troisième cas qu'il y a proprement acte volontaire, volition.

Quelquefois même une hésitation évidente se manifeste par des interruptions et de brusques reprises de mouvements commencés en sens contraires, et il n'y a pas à proprement parler volition. Je dois, par exemple, aller à deux endroits différents, je lis un journal en marchant; arrivé à la bifurcation, je prends machinalement une direction, puis je reviens sur mes pas et prends l'autre direction, je retourne en sens inverse et enfin je reviens du côté opposé. Aux yeux du spectateur j'ai paru peut-être délibérer, en réalité je n'en ai rien fait, j'ai à chaque fois obéi automatiquement à mes représentations. La volition n'a véritablement existé que lorsque je me suis décidé en dernier lieu, et ce n'est plus en marchant que je l'ai prise, mais au contraire en m'arrêtant un instant pour réfléchir. Il arrive même que nous accomplissons des actions assez compliquées sans les avoir réellement voulues. On m'avertit qu'une personne m'attend; je me lève, je range des papiers, j'ouvre et

ferme des portes, je vais au salon, je m'assieds, sans avoir seulement pensé que je pouvais faire éconduire le visiteur. J'ai agi, il semble à tout le monde que j'ai voulu, l'ai-je fait vraiment? M. Galton a remarqué combien étaient rares les actes véritables de volition (1). — Il est donc très important de ne pas confondre les actes qui suivent spontanément et automatiquement le cours de nos représentations et les actes qui ne suivent nos représentations qu'après que l'esprit a réfléchi sur leurs conséquences et a prononcé sur la valeur de leurs résultats. C'est de ces derniers seuls que nous disons qu'ils nous appartiennent, ce sont ceux que nous nommons volontaires; en eux seuls se trouve le libre arbitre, s'il est quelque part.

Or, nous devons déjà remarquer que la psychologie empirique n'établit aucune différence essentielle entre cette dernière classe d'actes et les précédents. Pour l'empirisme, l'hésitation est la même chose que la délibération. Il y a cependant entre les deux choses une différence importante. Hésiter, c'est proprement subir passivement des impulsions motrices, osciller tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre; délibérer, c'est ne subir aucune impulsion, mais les soumettre toutes au jugement actif de l'esprit, afin de juger de la valeur de leurs résultats. La différence intime des deux états se traduit même souvent par des différences extérieures : quand on hésite, on exécute de petits mouvements en sens contraires comme un fléau de balance qui oscille; quand on réfléchit, le corps s'immobilise, la physionomie se fixe, les muscles ne bougent plus, jusqu'à la décision qui produira la détente finale. Or, les seuls actes vraiment volontaires, les seuls qu'on appelle libres sont ceux qui sont précédés d'une délibération, et ils sont d'autant plus volontaires que la délibération a été plus attentive. L'empirisme a donc négligé ici encore une distinction des plus importantes. Pour éviter ce reproche, il nous faut soigneusement étudier ces actes délibérés, qui seuls sont véritablement

(1) Moins de un par jour pendant un été passé à la campagne. Les observations de M. Galton ont été publiées dans *The Mind,* t. XXXV. — Voy. un article de M. Olivier, *Revue scientifique,* 7 mars 1885.

volontaires. Cette étude nous permettra de nous prononcer sur l'existence du libre arbitre.

Si donc deux tendances concurrentes s'arrêtent mutuellement en vertu du mécanisme si bien décrit par M. Ribot, ces deux tendances apparaissent à la fois à la conscience, et il arrive souvent que nous réfléchissons sur la valeur respective des deux actions, que nous nous représentons leurs suites et leurs conséquences, nous nous demandons alors quelle est celle des deux actions que nous préférons, c'est ce qu'on appelle délibérer. La réponse à cette demande constitue la décision et nous voyons que la tendance qui se réalise est toujours celle que nous préférons. Ainsi au processus physiologique qui se termine par un arrêt, succède un processus mental, et l'action musculaire est la suite de ce dernier.

Les deux tendances concurrentes naissent en nous sans nous et ne peuvent être libres, les idées qui en résultent, la représentation des conséquences de ces idées — ce que la psychologie appelle la représentation des motifs et des mobiles — nous sont imposées par nos expériences antérieures et ne dépendent point de nous.

Si quelque chose dépend de nous, ce ne peut être que la décision ou l'action, la décision, par laquelle nous terminons la délibération en disant que tel parti est préférable à l'autre; l'action, par laquelle les conséquences de la décision se déroulent en séries mécaniques dans le monde externe. Voyons d'abord s'il y a dans la décision quelque chose qui soit vraiment nôtre, et qui mérite d'être appelé volontaire et libre.

Toutes les fois que deux actions sont représentées à l'esprit, nous les comparons et les jugeons pour décider de la préférable. Nous ne nous demandons pas quelle est celle qu'*on doit* préférer, mais celle que *nous devons* préférer, la question qui se pose est celle du préférable pour nous et dans le moment et non pas celle du préférable en soi et universel. Par conséquent, la mesure à laquelle nous comparons les deux actions n'est pas l'idée du bien universel, du devoir, mais une idée plus concrète et plus complexe, celle de notre bonheur. Nous désirons tous être heureux et il nous est aussi

impossible de ne pas tendre au bonheur qu'il nous serait impossible de vivre sans respirer. Mais le bonheur est chose complexe, variable, fonction à la fois des tendances organiques, inconstantes et singulières et de l'universelle raison. Nous savons bien cependant ce que nous voulons, le maximum de plaisir et le minimum de douleur pour le présent ou pour l'avenir. Dès lors, quand nous nous demandons quelle est de deux actions celle que nous devons préférer, nous nous demandons en réalité, quelle est celle qui doit nous rapporter le plus et nous coûter le moins. Mais plusieurs cas peuvent se présenter.

Nous devons juger les actions d'après leurs conséquences et leurs résultats prévus. Or, ces résultats peuvent être le plaisir immédiat, le plaisir éloigné, ou le bien universel. Le plaisir, l'intérêt, le devoir, se présentent donc comme les témoins d'après lesquels nous devons évaluer les actions. Comment procéderons-nous à cette évaluation?

Il est clair d'abord que, toutes choses égales d'ailleurs, entre deux plaisirs nous choisirons toujours le plus grand, entre deux intérêts toujours le plus important. Entre deux mets également favorables à ma santé je choisirai toujours celui qui m'agrée le mieux; entre deux gains également licites, l'un de mille francs, l'autre de cent mille, aucun homme sensé n'hésitera. Mais ce qui fait qu'un mets m'agrée plus qu'un autre est une constitution organique qui ne dépend pas de moi, ce qui fait que cent mille francs valent plus que mille est un ensemble de circonstances qui ne dépendent pas de moi non plus, j'obéis donc en me décidant ainsi à des choses étrangères; jusque-là point de libre arbitre.

Mais si le plaisir immédiat est en opposition avec l'intérêt, si le plaisir ou l'intérêt sont en opposition avec le devoir, un conflit s'élève dans la conscience, la concurrence des actions se dramatise et quelque chose d'original se découvre. J'ai grand'soif, je suis tout en nage après une longue course en plein soleil, je trouve à ma portée une boisson glacée qui pourrait me désaltérer mais aussi me donner la mort. Je suppose que je ne pense nullement au

devoir. Boirai-je, ne boirai-je pas? La question qui se pose n'est pas : Qu'est-ce qui vaut le mieux? mais : Qu'est-ce que j'aime mieux vraiment? Qu'est-ce qui me rendra plus heureux? Le plaisir est immédiat, certain; la maladie est éloignée, incertaine. Que de gens ont bu frais ayant chaud et ne sont point morts! Et si je ne dois pas être malade, pourquoi me priver de ce plaisir? L'incertitude où l'esprit se trouve vis-à-vis de la conséquence mauvaise, le laisse indéterminé. Enfin un jugement décisif se forme : J'aime mieux boire, ou : J'aime mieux ne pas boire, et l'acte se réalise aussitôt en conformité avec le jugement décisif.

Quand l'idée du bien universel entre en jeu et s'oppose au bien égoïste et particulier, au plaisir ou à l'intérêt, il se produit quelque chose de tout semblable. Nous ne nous demandons pas : Qu'est-ce qui vaut le mieux en soi? Si la délibération avait pour but de répondre à cette question, elle serait inutile, car dès lors qu'une des deux actions est conforme au bien, à l'ordre universel, tandis que l'autre ne lui est pas conforme, nous savons que la première est meilleure que la seconde. Mais nous nous demandons : Quelle est l'action qui vaut le mieux pour nous, qui nous rendra le plus heureux? Or, ici, il faut bien avouer qu'il y a un problème à résoudre et des plus ardus. D'un côté le plaisir, le bien sensible, de l'autre le bien intelligible, le devoir. L'intelligence montre clairement que l'ordre consiste à rechercher le bien intelligible, à obéir au devoir, de là le sentiment de l'obligation, *video meliora*. Nous jugeons que tout homme devrait obéir au devoir et nous l'approuverions de le faire, *proboque*. D'où vient cependant que se réalise le *deteriora sequor?* C'est qu'il ne faut pas confondre le bien en soi, avec le bien pour nous, le devoir et le bonheur. L'homme, disait Socrate, et tous les psychologues l'ont constaté après lui, n'agit qu'en vue du bien; oui, sans doute, mais en vue d'un bien qui n'est pas seulement celui de tous, mais le sien propre, c'est-à-dire de son bonheur. Le bien en soi, le bien intelligible est-il la même chose que le bonheur? C'est la question que l'homme se pose au moment d'agir. Mais il est impossible de répondre d'une façon assurée à cette question. Une tendance puissante de la raison semble

bien prouver qu'il est impossible que notre bonheur puisse s'allier avec le désordre universel : partie de l'ensemble, comment pourrions-nous échapper aux conséquences douloureuses et inévitables du désordre que nous allons poser? comment pourrions-nous ne pas ressentir les heureuses conséquences de l'ordre que nous allons contribuer à réaliser? — Mais ces vues *à priori* de la raison se trouvent contredites par l'expérience immédiate; l'ordre à venir ne peut être acheté qu'au prix d'une douleur; le désordre futur me procurera toujours au moins un plaisir. Le présent est assuré, immédiat; l'avenir est éloigné, est-il même certain? Ainsi s'établit une indétermination. Pour que l'homme pût répondre à cette question : Ce bien est-il mon bien? il lui faudrait connaître toutes les conséquences de son action, ce que sa science bien courte ne permet pas, afin d'unir par des moyens termes continus les deux termes extrêmes de la question. Cela étant impossible, il ne peut former un syllogisme où la conclusion s'imposerait nécessairement à son esprit; les tendances et les impulsions sensibles sont donc en conflit avec les aspirations intelligibles, la passion entre en lutte avec la raison, la chair avec l'esprit, nulle commune mesure n'est possible dans l'état actuel de nos connaissances, une indétermination invincible subsiste. C'est alors qu'intervient encore le jugement décisif : Je préfère ceci. Et aussitôt l'arrêt cesse, l'action préférée se réalise.

Dans ces deux derniers cas nous avons senti à n'en pas douter : 1° une indétermination intellectuelle; 2° un acte mental, une décision, une sorte de fiat et d'effort tout intérieurs où nous nous sommes sentis agir. Dans toutes les expériences analogues nous sentons toujours deux possibles en présence et celui qui se réalise est toujours celui vers lequel va notre effort, pour lequel nous nous décidons. Nous sommes ainsi amenés à dire que c'est de notre décision que la réalisation dépend, puisque cette décision est l'antécédent invariable de la réalisation.

Comment la décision agit-elle sur les muscles? Simplement en faisant cesser l'arrêt des tendances. L'acte

volontaire ne produit pas l'action musculaire, mais lui laisse le champ libre; l'action avait toutes ses conditions de réalisation dans la tendance arrêtée par la tendance de l'action contraire; dès que cette dernière est pour ainsi dire bannie, la tendance de l'action choisie entre en jeu comme un ressort qu'on débande et les mouvements musculaires se déroulent en séries. Ainsi, ce qui est libre, ce n'est pas l'action, mais la décision, la résolution. Après avoir délibéré, ma décision prise, je pourrais être frappé d'une paralysie subite, mon action n'en serait pas moins complète, achevée, pour tout ce en quoi elle vient et dépend de moi.

Mais il faut reconnaître de toutes façons que le processus mental a une influence effective sur le mécanisme des tendances, puisqu'il les affaiblit ou les renforce selon son gré. Et si nous nous demandons où réside cette force, nous voyons qu'elle ne peut résider ailleurs qu'où elle se montre à l'œuvre. Elle agit pour rompre l'indétermination dans la question du bonheur. Or, quels sont les éléments de cette indétermination? Ce sont les représentations contraires du bien sensible et du bien intelligible qui s'opposent et se balancent. Or, pour que ces représentations puissent être comparées, il faut que nous ayons l'idée universelle du bien. Mais la fonction génératrice de la représentation de l'universel ne peut pas être une fonction organique, car toute fonction organique n'est en dernière analyse qu'un ensemble déterminé de mouvements à trajectoires définies, et par suite toute fonction organique est singulière et point du tout universelle. Il faut donc que la représentation de l'universel ou, pour l'appeler de son nom, la pensée, se produise indépendamment des organes. C'est donc, selon une parole d'Aristote, dont Bossuet n'a pas craint de dire qu'elle était divine, sans organe qu'on pense. La pensée n'est cependant pas sans cause, elle ne contrevient pas dans son existence à un de ses plus essentiels principes, sa cause est donc supérieure et extérieure aux organes, elle est une force pensante, un esprit, une âme. C'est l'activité essentielle de l'âme qui, s'exerçant sur les données de l'expérience sensible, en a dégagé ce qu'il

y a d'essentiel pour en former l'idée, l'idée vraiment générale et universelle; c'est cette même activité qui, arrêtée dans son développement, éprouve de la douleur ou qui ressent du plaisir au contraire quand son développement n'est pas entravé; c'est elle encore qui, de l'expérience du plaisir sensible, dégage l'idée universelle du bien intelligible. C'est donc dans l'âme seule que le bien intelligible a pu s'opposer au bien sensible et que cette opposition a pu constituer une indétermination. Par son immatérielle nature elle échappe ainsi aux lois rigoureuses du mécanisme des corps. Pour rompre cette indétermination, il a fallu qu'elle intervienne, aussi s'est-elle sentie intervenir. Au moment où l'indétermination est rompue, que le choix se fait, nous sentons une tension vive de l'être, un effort mental et non musculaire. Cet effort va toujours du côté du bien choisi. Pour reprendre la comparaison classique, les deux plateaux de la balance oscillent avant l'effort; dès que l'effort a eu lieu, un des deux plateaux s'abaisse et celui qui s'abaisse est toujours celui vers lequel est allé l'effort. L'effort est donc l'antécédent invariable, la cause physique du choix volontaire et délibéré, le seul que nous nommions libre.

Or, nous sommes là en présence d'un phénomène sans analogue dans la nature et dans la conscience. Dans la nature tous les phénomènes sont déterminés par leurs antécédents et toutes les forces qui concourent à la production d'un mouvement se composent en une seule qui se nomme leur résultante, de sorte que tout mobile soumis à l'action de plusieurs forces ne peut suivre qu'une seule trajectoire rigoureusement définie. Dans les êtres vivants et même dans les êtres sensibles, quelles que soient les différences qu'apportent le sentiment et la vie, le résultat n'est pas sensiblement différent. Nous avons vu dans le premier chapitre de ce livre que le mécanisme des tendances motrices ne le cédait nullement en rigueur au mécanisme des corps bruts. Mais dans les êtres raisonnables il en est tout autrement. L'être purement sensible est toujours le jouet passif de ses images, de ses tendances, de ses désirs, *ludibrium ventis,* parce que sur le théâtre étroit de sa conscience, il ne peut avoir à la

fois qu'une image, qu'une tendance, qu'un désir; il est donc *determinatus ad unum*. Il n'en est pas de même de l'être raisonnable; sa raison lui permet, grâce à l'universel qu'elle dégage des sensations, de se représenter à la fois plusieurs objets et en particulier plusieurs biens. Lorsqu'elle peut par des intermédiaires continus unir ensemble ces objets, elle construit un syllogisme dont les conclusions sont nécessaires et s'imposent à la pratique. L'homme qui, en présence d'un bien, choisit un mal sans compensation, est un fou et non pas un homme libre. Lorsque la raison ne peut pas arriver à construire ce syllogisme, les conclusions possibles sont plus ou moins probables, mais aucune n'est nécessaire. L'être raisonnable se sent alors indéterminé, c'est en cela que consiste la matière de son indépendance et de sa liberté. Puis il sent que c'est lui-même qui fait cesser l'indétermination et il sent alors l'acte de sa liberté. Ainsi, c'est grâce à la raison que nous sommes libres, le libre arbitre est une puissance rationnelle, une activité primordiale qui se détermine elle-même en déterminant les motifs qui plus tard serviront à mouvoir les muscles. L'activité du machiniste se fait sentir dans tous les rouages de l'usine, elle ne s'exerce cependant d'une façon immédiate que sur un petit nombre de bras de leviers éloignés et presque imperceptibles. On comprend maintenant la portée de la parole de Bossuet qu'on n'a souvent prise que pour la constatation pure et simple d'un fait et qui est le résumé d'une théorie : « Que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, il sentira qu'il est libre comme il sentira qu'il est raisonnable. » C'est du sentiment de notre raison que nous vient le sentiment de notre liberté.

Ainsi le désir sensible est la matière première de la volonté, comme nous l'avons montré, mais à l'occasion de ce bien sensible l'âme, par sa raison, a conçu un bien intelligible infiniment supérieur, la combinaison du bien sensible et du bien intelligible constitue une indétermination qui fournit un matériel complet à la volonté; c'est l'acte de l'âme rompant l'indétermination qui constitue le formel de la volonté. Demandons-nous maintenant quelles

sont les conditions d'existence de l'indétermination qui constitue la matière de la volonté.

Pour qu'elle puisse véritablement exister, il faut qu'aucun des résultats prévus, qu'aucun des deux membres de l'alternative ne soit impossible. Si je me représentais un résultat comme impossible théoriquement ou pratiquement, il cesserait immédiatement de concourir, il ne pourrait par conséquent plus servir de motif et conditionner le choix définitif. On n'institue pas de délibération sur les choses impossibles. On ne se demande pas ce que sera une chose qui ne peut pas être. Tout acte sur lequel on délibère est donc possible. Le plaisir sensible est aussi possible que le bien intelligible. Or, aux yeux de l'entendement pur, toutes les possibilités sont égales. Un cercle de dix mille lieues de rayon a une possibilité abstraite égale à celle d'un cercle d'un mètre de rayon. Chacune des deux alternatives doit donc paraître également possible et dès lors indifférente à l'entendement pur. C'est là l'origine des théories de la liberté d'indifférence. L'indifférence des actes résulte d'une vue théoriquement exacte de l'entendement devant lequel tous les possibles sont égaux. — Mais si la possibilité de chacun des deux membres de l'alternative est égale, leur facilité est très inégale, les biens qui leur sont associés sont très inégaux et dès lors, s'il est vrai de dire qu'il y a une indifférence théorique, il ne saurait y avoir d'indifférence pratique. Cela ne semble arriver que lorsque une fin étant choisie et voulue il se présente plusieurs moyens qui paraissent également y conduire (1). Ainsi Bossuet, voulant prouver le libre arbitre, lève indifféremment le bras droit ou le bras gauche; ainsi Reid, voulant payer un créancier, prend dans sa bourse une guinée quelconque indifféremment. Il y a bien là indifférence, mais il n'y a plus volonté. Bossuet lève le bras droit ou le bras gauche selon que son corps est disposé, Reid prend la guinée la plus brillante, ou la plus

(1) On trouvera sur ce point d'intéressantes réflexions dans un livre où le P. de Régnon a fait une très remarquable restauration des théories péripatéticiennes et scolastiques sur les causes. — *Métaphysique des causes*, in-8°. Retaux, Bray, 1886. — Voy. l. IX, c. 3, 4.

usée, ou la première venue; mais ce sont là autant de raisons et même, en l'absence de la réflexion, de raisons absolument déterminantes. On dirait que l'esprit, incertain du meilleur, s'est retiré de la lutte et a laissé aux mécanismes psychologiques ou physiologiques inférieurs le soin de la décision.

Mais la représentation théorique de l'égale possibilité des deux résultats a cependant une importance pratique. C'est qu'en effet, ne l'oublions pas, l'esprit n'a en somme qu'à formuler un jugement, pratique, il est vrai, mais tout immatériel. Il n'a qu'à décider si tel résultat est meilleur qu'un autre afin d'apprécier la force des motifs qui le sollicitent à agir. Or, cette décision, pour être volontaire, n'en est pas moins idéale. Par suite, les difficultés pratiques que pourra rencontrer la réalisation du choix tendent à s'amoindrir sinon à s'évanouir tout à fait. L'esprit a donc ici le sentiment d'une indétermination qu'il ne tient qu'à lui de rompre. La possibilité des résultats fait sa propre puissance, *potest quia posse videtur*. Il sent l'indétermination où le laissent et le bien sensible, qui ne peut obscurcir la lumière du bien intelligible, et le bien intelligible, dont l'éclat ne peut dissiper les brouillards du bien sensible; sollicité vers les régions basses et sombres, attiré vers les cimes lumineuses, il reste en balance et en suspens, il croit qu'il dépend de lui de faire cesser ce balancement, que lui seul peut le faire, c'est alors qu'il se décide et qu'il sent, dans cet indivisible instant, que le côté choisi est celui vers lequel est allé son effort et tout son être. Après avoir choisi il sent encore, à n'en pouvoir douter, que celui des deux partis élus l'a été par lui-même, qu'il aurait pu, à son gré, choisir le parti contraire. Ainsi l'esprit se sent libre, se proclame libre, indépendant à la fois du bien sensible, du mécanisme psychophysiologique des tendances, des désirs et des passions, et du bien intelligible, du déterminisme attirant du bien. Sa liberté consiste à décider que le bien sensible vaut plus que le bien intelligible quand il fait mal, ou, quand il fait bien, que le bien intelligible vaut plus que le bien sensible, c'est-à-dire qu'elle décide quel est le meilleur entre les résultats possibles de deux actions

en présence, et par suite qu'elle juge souverainement quel est le motif qui doit être le plus fort (1).

Ainsi se résout l'objection tirée de la force des motifs. Ainsi on prouve par l'analyse, que, comme le croient avec Maine de Biran et Dolfus, MM. Renouvier et Ravaisson, la force des motifs vient de nous-mêmes, de notre liberté. Et c'est, en effet, dans la délibération que nous donnons ainsi de la force aux motifs que nous préférons. Mais il faut continuer de dire avec Aristote et les héritiers de sa tradition, que l'acte par lequel nous donnons de la force au motif que nous voulons est un choix, résultat d'un acte volontaire. Il faut enfin dire avec M. Renouvier que l'acte par lequel nous préférons un motif à un autre est un jugement, de sorte que l'acte véritablement et essentiellement volontaire est l'acte par lequel nous portons des jugements en matière contingente. Et c'est ici que deviennent vraies les théories néocriticistes sur le jugement. Si, en effet, il n'est pas permis de dire, sans manquer gravement à la raison, que tout jugement dépend d'une libre décision intellectuelle, il paraît bien évident que, dans les matières de pratique, où s'exerce la certitude morale, « la certitude n'est que la limite préconçue et préadoptée de la probabilité positive croissante, » selon la juste formule d'un esprit très fin et très avisé (2). Il n'entre pas dans notre sujet de déterminer ces matières. Aussi bien d'autres l'ont-ils fait et leurs ouvrages sont aux mains de tous (3).

L'homme donc se sent libre et se croit libre. Il rompt lui-même des indéterminations; rien en dehors de lui ne peut les rompre, puisque ces indéterminations ont lieu dans la partie immatérielle de son être qui, pouvant seule concevoir l'universel, peut seule aussi comparer, apprécier et juger. La rupture de ces indéterminations est donc spontanée. Elle est de plus intelligente, car c'est la

(1) On trouvera sur cette question un très substantiel chapitre dans l'ouvrage de M. Liard : *La Science positive et la Métaphysique*, l. III, c. 3, 2e édit.; 1 vol. in-8°; Paris, G.-Baillière, 1883.

(2) Voy. Egger, *la Certitude scientifique, — Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 1879.

(3) *La Certitude morale*, par Ollé-Laprune, in-8; Belin, 1881. — Voy. aussi Rabier, *Logique*, c. XVIII, XIX.

raison qui a constitué l'indétermination tout entière; c'est la raison qui conçoit le bien universel et la loi de l'ordre, c'est la raison qui met le bien sensible en présence du bien honnête, c'est enfin la raison qui donne au choix la forme attributive d'un jugement et qui permet d'expliquer ce jugement; l'acte volontaire est si proche de l'acte intellectuel qu'Aristote a pu dire avec vérité : Vouloir et raisonner c'est la même chose, βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν. L'être en agissant a donc su ce qu'il faisait, pourquoi il le faisait et comment il le faisait. Un tel être est évidemment intelligent. Il ne manque plus à l'acte volontaire tel que nous venons de le décrire qu'une qualité pour mériter d'être appelé libre. Est-il contingent, c'est-à-dire imprévisible? Si l'on reste sur le terrain de l'expérience, il est bien clair que l'acte est imprévu, qu'aucune formule n'existe qui permette de calculer infailliblement les décisions humaines. On le peut en gros sans doute et dans l'ensemble, mais dans le détail? — Mais, dit-on, si on ne le peut pas on doit le pouvoir. — On sort alors du domaine positif des faits pour entrer dans le domaine métaphysique du droit. Nous reconnaissons volontiers que la question doit être portée sur ce terrain. C'est ce que nous allons faire dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

La Preuve du libre arbitre

Caractère métaphysique du libre arbitre. — Méthodes de la métaphysique. — Insuffisance du témoignage seul de la conscience. — Combinaison de l'expérience et de la raison par où se prouve le libre arbitre. — L'hypnotisme et la conscience du libre arbitre. — Peut-on se croire libre sans l'être? — Explication des cas observés. — Comment on nie le libre arbitre. — Insuffisance du mécanisme. — La myopie déterministe. — Y a-t-il des déterministes pratiquants? — Reprise du pari. — Conclusion.

Dans l'universel discrédit qui a frappé la métaphysique, un certain nombre de penseurs, plus timides peut-être qu'il n'eût convenu, ont cru pouvoir défendre des croyances qui leur étaient chères et en particulier la réalité du libre arbitre, en abandonnant toutes les raisons métaphysiques. Ils se sont alors confinés sur le terrain des faits et ils ont dit que la seule, l'unique preuve du libre arbitre se trouvait dans le fait de se sentir libre. La constatation du libre arbitre par la conscience est un fait et ce fait est, comme tous les autres, attesté par l'expérience. En l'affirmant, on ne fait pas de métaphysique, on ne fait que de la psychologie. Mais il est impossible de ne pas remarquer que cette concession ne sauve rien et ne fait qu'augmenter la défiance injuste où l'on tient la métaphysique. Qu'est-ce, en effet, que le libre arbitre, sinon une cause, et où traite-t-on des causes, sinon en métaphysique? L'expérience qui ne donne et ne peut donner que des phénomènes, peut-elle atteindre l'existence d'une cause productrice des phénomènes? En affirmant le libre arbitre, on dépasse donc l'expérience et on fait de la métaphysique, seulement on en fait avec une sorte de mauvaise honte qui rend la position fausse, équivoque et embarrassée.

Aussi les déterministes n'ont-ils épargné à leurs trop timides adversaires ni les sarcasmes ni les dédains. Plus

hardi a été M. Renouvier; il a soutenu à la fois et que l'expérience de la conscience ne saisissait sur le fait ni la subsistance du libre arbitre ni aucun acte de ce pouvoir, et que l'existence du libre arbitre ne pouvait s'établir par aucune démonstration métaphysique. En dehors de toute donnée expérimentale et de toute preuve *à priori*, comment le libre arbitre peut-il être admis? Comme un dogme sans preuve, par un acte de foi pure. M. Renouvier croit que démontrer le libre arbitre serait le poser comme nécessaire et dès lors se contredire, en quoi il semble que M. Renouvier n'ait pas suffisamment approfondi les méthodes de la science qu'il critique avec une dialectique si pressante et si rigoureuse.

La métaphysique, en effet, a plusieurs méthodes dont chacune a une sphère, une portée et une certitude qui lui sont propres. Elle peut, en premier lieu, déduire de certains principes *à priori* un certain nombre de conséquences qui s'y trouvent analytiquement contenues; elle reste alors dans la catégorie de l'idéal, les lois qu'elle énonce sont les conditions idéales de l'existence en soi, absolument comme les lois géométriques du carré ou du cercle sont les conditions idéales de l'existence du carré ou du cercle en soi. Si on lui reproche, avec Auguste Comte, de n'être dans ce cas que la science de l'être qui n'est qu'être sans rien être, c'est-à-dire la science du rien du tout, on verra peut-être, en réfléchissant, que le cercle qui n'est que cercle sans être tel cercle, n'a pas plus d'existence réelle que l'être en tant qu'être. Et si on nous dit qu'aucun être ne peut être sans qualité déterminante, nous nous contenterons de faire remarquer qu'on ne fait que formuler, pour combattre la métaphysique, une des premières lois qu'elle énonce et qui ne se trouve énoncée ou formulée au début d'aucune autre science, et dès lors l'objection opposée à la métaphysique n'est pas seulement une pétition de principe, mais un cercle vicieux.

Nous reconnaissons volontiers que pour sortir de la catégorie de l'idéal la métaphysique doit s'appuyer sur des expériences. Sa fonction consiste alors à découvrir les lois de certains phénomènes qui sont négligés par les autres sciences, peut-être parce qu'ils se retrouvent dans

toutes. Les lois que formule la métaphysique, comme toutes les autres lois, s'obtiennent alors par induction et n'ont d'autres fonctions que d'être explicatives des faits. La science positive raille les lois métaphysiques et les qualifie dédaigneusement d'hypothèses que l'expérimentation ne peut vérifier. Mais il ne faudrait pas oublier que beaucoup de lois scientifiques sont tout à fait dans le même cas. Pour ne citer qu'un exemple, le système de Copernic n'est qu'une hypothèse invérifiable, il semble cependant admis par la science.

Enfin, il est une troisième méthode qui tient à la fois des deux premières et qui est peut-être proprement la méthode métaphysique, celle qui n'appartient qu'à elle seule et qui n'appartient à aucune autre science. Cette troisième méthode fournit le moyen de passer sans hiatus de la catégorie de l'idéal à la catégorie du réel. L'éternel problème que s'est posé la philosophie dès que les objections éristiques lui ont enlevé la douce quiétude des premiers temps, a été celui-ci : Comment le sujet qui pense est-il en communication avec l'objet pensé? Tous les arguments de Pyrrhon se ramènent à cette question : Comment sauter hors de soi? Et cette question est la plus importante de toutes. On aura beau construire des lois idéales, selon la méthode *à priori;* on aura beau soumettre les faits à l'ordre de la pensée, selon la méthode inductive; tant qu'on n'aura pas montré la légitimité du passage de l'idéal au réel, on n'aura bâti qu'en l'air un édifice de conjectures. C'est à Descartes que revient la gloire d'avoir fondé la méthode de la vraie philosophie, la méthode réflexive. Dans l'expérience même de sa pensée il trouve l'expérience de son être; là en effet, et là seulement, le pensé est la même chose que le pensant, le sujet est identique à l'objet. Les deux points de vue seuls sont différents. Le sujet est pensant, l'objet est pensé, mais tous les deux sont et ils ne sont que par rapport à la pensée. Nous pouvons donc par la synthèse de la réflexion voir et expérimenter en nous-mêmes si les lois de l'idéal sont bien aussi les lois du réel et par suite si nous pouvons avoir confiance dans les pures déductions que nous avions opérées dans la caté-

gorie de l'idéal. En passant par l'épreuve du *Cogito*, toutes les vieilles déductions scolastiques boivent une sorte d'eau de Jouvence, elles rajeunissent et deviennent invulnérables vis-à-vis même de la critique de Kant.

Après ces préliminaires, nous devons nous demander quelle est de ces méthodes celle qu'il convient ici d'adopter. Ce ne peut être la première. Les objections de M. Renouvier sont ici très justes. Il est clair, en effet, que déduire *à priori* le libre arbitre d'une nécessité de la pensée sans qu'aucune contingence vînt s'y mêler, serait déclarer le libre arbitre nécessaire non seulement quant à son existence, mais encore quant à son essence et par suite le nier. Du nécessaire de tout point on ne peut que déduire quelque chose de tout point aussi nécessaire, c'est une règle absolue des syllogismes modaux.

Découvrirons-nous le libre arbitre par la méthode synthétique décrite en dernier lieu? C'est l'avis de beaucoup de philosophes. Cette méthode échapperait certainement aux objections de M. Renouvier, puisqu'elle se contente de constater la nature essentielle des réalités sans rien préjuger sur leur dépendance ou leur liberté, mais elle tombe sous le coup de bien plus graves reproches. De ce que Descartes a découvert une admirable méthode pour asseoir la certitude objective des premiers principes on a conclu que cette méthode, comme l'avait dit et peut-être cru son auteur, pouvait conduire à l'établissement de toutes les vérités métaphysiques. Descartes, qui a emprunté sa philosophie presque tout entière à ses anciens maîtres et qui, dès les premiers pas, s'échappe hors du *Cogito*, n'a cependant rien tenté de semblable. Ses disciples, pas davantage. C'est de notre temps qu'un philosophe enfermé dans l'étude de son *moi* crut y découvrir expérimentalement la substance de son être et de son libre pouvoir. Depuis, cette idée a fait des progrès et un des plus profonds penseurs de notre temps, M. Ravaisson, n'a pas craint de déclarer qu'il voyait là toute la méthode de la vraie philosophie. Le « réalisme ou positivisme spiritualiste » qui en résulte nous donne l'expérience directe non seulement de notre âme, mais en elle de l'absolu et de Dieu même. Outre le

panthéisme qui menace, il y a là un autre et véritable danger. Le plaisir qu'on prend à découvrir les richesses de la conscience expérimentale et à développer dans un merveilleux langage les enroulements et les déroulements continus de ses replis, empêche de voir combien est toujours étroite et fragile la base que l'expérience fournit. Bon gré mal gré, il faut sortir de l'expérience ou ne pas sortir du phénomène. Non que la conscience ne nous donne rien de plus que l'instant fugitif et entièrement passager; elle nous donne sans doute une durée, un durable qui s'oppose à un changeant absolu, elle nous donne en un mot non seulement le temps qui passe, mais aussi le temps qui dure et par là fournit une base expérimentale à la distinction de la substance et de l'accident, du permanent et du passager. Mais il est trop évident que la persistance que nous donne la conscience n'est qu'une persistance relative, et que, pour avoir le droit d'ériger en absolue cette persistance relative, il faut sortir de l'expérience et recourir à la raison.

Comment, d'ailleurs, pour nous en tenir à ce qui est de notre sujet, expérimenter en nous le pouvoir libre? Une puissance peut-elle être expérimentée? Les actes seuls peuvent l'être. Mon pouvoir, avant d'agir, est-il autre chose qu'une pure idée, l'idée de la possibilité des deux alternatives rivales que je m'attribue? Après avoir agi, la croyance que j'aurais pu agir autrement me vient-elle d'une autre source? Ce n'est donc qu'au moment du choix, de la décision, que le libre arbitre entre en jeu et qu'il peut véritablement être aperçu? Mais dans l'acte libre, que sentons-nous? La cause sans doute, mais aussi l'effet, la cause dans l'effet, mais non pas la cause pure. On l'a peut-être trop oublié, seule la causalité est objet d'expérience, la cause est conclue, non sentie. L'effort dans lequel Maine de Biran voulait réaliser la causalité n'est, quand il est musculaire, que le conséquent et l'effet très éloigné de la cause, afférent et non efférent, selon les termes de M. W. James et des psychophysiologistes; quand il est mental, l'effort nous découvre de plus près la cause, mais il n'est pas la cause pure, il est la cause en

acte, par conséquent mélangée d'effet, c'est-à-dire la causalité. Nous ne croyons donc pas que la conscience nous donne directement et expérimentalement le libre arbitre. La conscience ne nous donne que des causalités, non des causes; c'est ce que nous nous réservons de montrer ailleurs (1). Or, le libre arbitre est une cause.

S'ensuit-il que nous refusions toute créance à la preuve tirée des données de la conscience, ainsi qu'une rédaction hâtive nous l'avait fait dire dans ce travail sous sa première forme (2)? Il s'en faut bien. La conscience, en effet, — et ici nous employons la méthode métaphysique inductive, qui n'a besoin que de causes contingentes pour expliquer des effets contingents et échappe ainsi à la critique de M. Renouvier — nous donne des états d'une nature spéciale que nous avons analysés au chapitre précédent. A ces états d'une nature spéciale nous attribuons une cause spéciale en vertu des lois de la causalité; tout ce qui est caractéristique de l'effet doit être attribué à sa cause. Que sont ces états? Rappelons-le en peu de mots. Des appréciations de valeur pour la plupart, des jugements d'excellence ou de prévalence. Dans ces jugements, deux biens étaient en présence, l'un sensible, l'autre intelligible; il fallait déterminer le meilleur. En l'absence d'une connaissance parfaite des lois de la nature, la raison ne peut franchir la série infinie des moyens termes qui pourrait unir et comparer ces deux biens; ils sont donc antagonistes, la sensibilité ne peut absolument prévaloir sur la raison, ni la raison sur la sensibilité; l'indétermination, pour n'être pas une indifférence, n'en est pas moins complète. C'est alors qu'un effort mental s'opère au moment même où l'indétermination se rompt et l'effort va toujours du côté de l'action choisie. Comment devons-nous ici raisonner? La rupture de l'indétermination a une cause, cette cause ne peut être extérieure au système

(1) Dans une thèse ayant pour titre : *la Causalité efficiente.*

(2) C'est ce que M. Bouillier appelait « la grave, la fondamentale erreur » de notre conclusion. — *Rapport sur le concours du* LIBRE ARBITRE. — *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales*, septembre 1885, p. 323. — Nous espérons donner ici satisfaction à la section de philosophie et à son éminent rapporteur.

indéterminé, elle doit donc se trouver dans l'âme même où, nous l'avons vu, par la raison qu'elle implique, l'indétermination doit exister. Le sentiment de l'effort où se trouve affirmé le *moi* ne fait que traduire expérimentalement ces vérités métaphysiques.

Quelle est maintenant la nature de cette cause? Cette cause est l'âme même, nous venons de le voir; mais l'indétermination dans l'âme n'est pas plus étrangère à l'âme que la pensée. L'âme ne contient pas ses états à la façon d'un appartement qui contient un meuble, elle est ses états mêmes, elle les contient comme tout être contient ses attributs et ne se distingue d'eux que par abstraction; donc c'est l'âme même qui est indéterminée, c'est elle aussi qui rompt l'indétermination, c'est donc elle-même qui se détermine, elle est donc indépendante et libre, elle jouit du libre arbitre.

On voit ici ce que nous demandons à l'expérience et ce que vient lui ajouter la raison. L'expérience nous donne les impulsions sensibles et l'attrait du bien intelligible; la raison nous prouve que l'idée universelle du bien est indépendante des organes. L'expérience nous donne une indétermination entre le bien sensible et le bien intelligible; la raison nous montre qu'une telle indétermination ne peut exister qu'en l'âme qui, seule, peut concevoir le bien intelligible. L'expérience nous donne encore la rupture de l'indétermination avec ses diverses circonstances; la raison montre alors que cette rupture doit avoir une cause. Mais l'expérience établit des différences formelles entre les ruptures qui viennent en nous sans nous et celles qui sortent de notre fonds. La raison conclut donc que la cause qui a rompu l'indétermination est ce même être, cette même activité hyperorganique qui se trouvait indéterminée. Nous tenons donc l'indéterminé qui se détermine, c'est-à-dire la liberté. A ceux qui se contentent d'assimiler l'effort à la cause on peut toujours objecter que cet effort tient en quelque chose aux organes; à ceux qui ne voient dans l'effort qu'un point d'appui expérimental pour le raisonnement on ne peut plus faire cette objection. Ainsi concourent, pour fonder le libre arbitre, la raison

et l'expérience, la métaphysique et la psychologie. Tel est le vrai sens de la preuve du libre arbitre par la conscience que nous en avons.

Mais nous-même nous disions aux déterministes : De ce qu'une chose n'est pas expérimentée il ne s'ensuit pas qu'elle n'existe pas; de ce que la conscience ne donne pas la liberté il ne s'ensuit pas que le libre arbitre n'existe pas. Ne pourrait-on pas nous dire ici : De ce que la nécessité n'est pas sentie il ne s'ensuit pas qu'elle n'existe pas? On sait, en effet, que les déterministes prétendent que la nécessité doit exister, que l'indétermination n'est qu'apparente et que, par conséquent, lorsqu'elle paraît se rompre ce n'est qu'une apparence sans réalité. Un fleuve disparaît tout à coup sous terre, puis ressort plus loin, dira-t-on que c'est un nouveau fleuve? L'indétermination, la discontinuité est l'apparence, c'est le continu, le déterminé qui forme la réalité. — Rappelons d'abord que la preuve du droit qu'aurait le déterminisme à tout régler est détruite et que nous avons, au contraire, établi plus haut [1] que la discontinuité a un droit à l'existence égal à celui de la continuité. Nous savons donc qu'il y a quelque part de l'indépendance, nous cherchons si l'expérience pourra nous aider à découvrir où elle se trouve. La conscience semble nous la donner en nous-mêmes. On peut contester seulement la valeur de cette donnée. Voici alors ce que nous répondons : Dans les choses extérieures à la conscience, il se peut qu'une détermination subsiste sans qu'elle soit aperçue; il nous semble, par exemple, au moment de jeter les dés, que le nombre qui va sortir est indéterminé, tandis qu'il est au contraire déterminé, mais il n'en est pas de même des événements intérieurs de la conscience. Ici la réalité et l'apparence ne se distinguent plus; c'est dans le domaine immatériel de la connaissance que l'indétermination apparaît et que la discontinuité se montre. Par où pourrait se maintenir une continuité quelconque? Par des tendances confuses et inaperçues? Mais ces tendances sont au moins senties et leur effort entre dès lors dans la constitution de l'indétermination. Si elles ne

[1] P. 393.

sont pas du tout senties, elles ne peuvent plus avoir aucune influence sur l'esprit, qui seul est ici en cause. On l'a, en effet, victorieusement démontré (1), si le prétendu inconscient est dans l'âme, il est senti, et s'il n'est pas senti, il est hors de l'âme et n'est plus qu'un mouvement physiologique. Comment un état qui échapperait à la conscience peut-il entrer comme élément dans un acte purement intellectuel où, par définition, il ne peut entrer que des éléments conscients? Nous avons donc raison de demander à la nécessité de se montrer à l'expérience; elle doit avoir pour substrat la liaison des phénomènes, elle doit donc pouvoir se constater; si on ne la constate pas, c'est qu'elle n'existe pas et c'est justement ce qu'on affirme en disant que l'expérience nous donne une indétermination intellectuelle.

Mais, objecte-t-on, s'il est vrai que la conscience nous donne dans les actes délibérés le spectacle réel de la liberté, comment se fait-il que des êtres qui ne sont pas libres croient cependant l'être et donnent des raisons spécieuses des actions qu'ils opèrent en vertu de suggestions qu'ils ignorent et qui sont de tout point fatales et déterminées? Spinoza citait l'homme ivre et l'enfant, l'hypnotisme a fourni de nos jours d'autres exemples. Nous les avons déjà rapportés plus haut (2) et MM. Ribot (3), Beaunis et Richet en ont conclu, comme Spinoza, que la conscience que nous avons de la liberté « n'est que l'ignorance des causes qui nous font agir », et que, puisque le témoignage de la conscience est illusoire dans certains cas, il y a lieu de le récuser dans tous.

M. Delbœuf a répondu (4) en niant l'observation fonda-

(1) Rabier, *Psychologie*, c. VI.

(2) P. 302. Depuis, M. Beaunis, pris à partie par M. Delbœuf (*Revue philosophique*, mars 1887), a nié « avoir jamais eu, dans son livre, l'intention de traiter de la question du libre arbitre ». (*Revue philos.*, avril 1887, p. 448.) Mais M. Beaunis a du moins traité la question de la confiance que nous devons accorder au témoignage de la conscience. Le lecteur n'a qu'à se reporter à la citation que nous avons faite.

(3) *Maladies de la volonté*, c. V, *ad fin.*

(4) *Revue philos.*, mars 1887, p. 283. — Nous ne croyons pas qu'on ait le droit de répondre à cette objection, comme on l'a fait quelquefois, par une fin de non-recevoir. « Ces gens sont malades, dit-on, et nous ne le sommes pas; si leur conscience les trompe, elle ne peut nous tromper, nous qui sommes bien portants. » A raisonner ainsi, on risque de donner complètement raison à l'adversaire, car on paraît lui accorder que la claire conscience peut se

mentale sur laquelle repose l'argumentation précédente. Mais M. Beaunis maintient son dire. Nous sommes donc obligés ou de demeurer sceptiques entre les deux affirmations opposées ou de donner tort à l'un des deux adversaires. Peut-être cependant ont-ils raison tous les deux. M. Beaunis et M. Richet demandent à leurs sujets : « Pourquoi avez-vous fait telle action? » Les sujets, qui ignorent la suggestion et sont intelligents, cherchent des raisons, en trouvent et les donnent. Parfois, parmi ces raisons, ils sentent confusément la vraie et disent : « Parce qu'il me semblait devoir le faire. J'y étais poussé. » Si maintenant on leur demande : « Auriez-vous pu ne pas le faire? » Ils répondent : « Certainement. » Ils se croient donc libres et ne le sont pas. — M. Delbœuf pousse plus loin les interrogations, fait décrire attentivement à ses sujets l'état où ils se trouvent par rapport à la suggestion. « C'est quelque chose dans mon intérieur qui m'emporte, me pousse, m'oblige à obéir », dit l'un d'eux; aussi ne se sent-il pas libre. On voit la différence qui existe entre les sujets de M. Delbœuf et ceux de M. Beaunis; les premiers analysent leurs états par rapport à la suggestion seule et se sentent contraints; les seconds, outre l'action suggérée, pensent aux autres actions qu'ils auraient pu faire et se sentent libres. Il arrive ce qui devait arriver; quand on met en présence plusieurs idées, quand on peut délibérer et réfléchir, on est libre; quand on n'a qu'une seule idée, on est contraint. Nous admettons donc que les sujets de MM. Ribot, Richet et Beaunis se sentaient libres, mais cela ne nous paraît pas constituer une objection contre le témoignage de la conscience, car ces sujets étaient libres précisément dans la mesure où ils croyaient l'être.

L'action leur était pourtant suggérée, elle aurait pu

tromper, que la certitude de la conscience dépend, non de sa clarté intrinsèque, mais de conditions extrinsèques, telles que l'état de santé ou de maladie des organes. Or, cette concession faite, la physiologie aura gain de cause, car elle n'aura pas de peine à montrer que *personne n'est physiologiquement bien portant* (la santé n'étant qu'un équilibre très instable et tout relatif) et dès lors que le témoignage de la conscience doit être toujours suspecté. Il est donc important de montrer que la conscience claire ne trompe pas même les gens mal portants; c'est ce que nous essayons de faire ici et ce qu'il est possible de faire à propos de tous les cas pathologiques rapportés dans ces dernières années, en particulier dans les livres de M. Ribot.

même être prédite. Sans doute, mais on sait aussi qu'elle ne peut pas être prédite absolument et à coup sûr, puisque le sujet peut résister aux suggestions. M. Pitres a attiré l'attention sur ce point important que tout le monde admet aujourd'hui. De plus, le sujet, en se prêtant aux pratiques hypnotiques, a fait un premier acte de volonté dont tous les autres dépendent et qu'il aurait pu ne pas faire. Enfin et surtout, dès que l'idée vient à l'hypnotique de résister, il peut le faire par des moyens appropriés. Mme B..., le sujet de MM. Gilbert et Pierre Janet, résiste au sommeil en mettant ses mains dans l'eau; la dame qui vient chez M. Richet à la date qu'il a suggérée aurait pu ne pas venir, si elle l'avait voulu, si elle avait eu une raison quelconque de ne pas venir. Il n'y a là rien qui soit plus contraire au libre arbitre que les impulsions morbides qui se présentent chez des gens qui parviennent à leur résister. M. Ribot a cité lui-même l'exemple de « ces malades qui ont pleine conscience de leur situation; ils sentent qu'ils ne sont plus maîtres d'eux-mêmes, qu'ils sont dominés par une force intérieure, invinciblement poussés à commettre des actes qu'ils réprouvent. » Cependant ces malades n'accomplissent pas ces actes auxquels ils sont « invinciblement poussés »; comment arrivent-ils à ne pas les accomplir? En prenant des moyens, que M. Ribot appelle artificiels, qu'il faudrait plutôt appeler appropriés. « Une dame, prise parfois d'impulsions homicides, demandait à être maintenue à l'aide d'une camisole de force et annonçait ensuite le moment où tout danger était passé et où elle pouvait reprendre la liberté de ses mouvements. — Un chimiste, tourmenté de même par des idées homicides, se faisait attacher les deux pouces par un ruban et trouvait dans ce simple obstacle le moyen de résister à la tentation (1). » On trouve d'autres exemples dans l'ouvrage de M. Ribot et dans les recueils spéciaux. Ceux-ci suffisent à notre objet.

On voit que les malades dont il s'agit échappent à la tyrannie de la suggestion par divers moyens, absolument comme Mme B... échappe à la suggestion du sommeil en

(1) *Les Maladies de la volonté*, c. III, § 2.

mettant ses mains dans l'eau. Je suis persuadé, et de nombreux exemples le prouvent, que si l'hypnotisé voulait bien prendre quelqu'un de ces moyens, il pourrait toujours échapper à la suggestion et recouvrer son indépendance. Il suffirait pour cela de réaliser ces moyens avant que la suggestion eût acquis un ascendant impérieux. Mais il en est de même à l'état normal, ainsi que M. Naville l'a fort justement remarqué (1), quand nous voulons lutter contre une tendance, une tentation quelconque. Ovide même l'avait déjà dit en beaux vers :

Principiis obsta; sero medicina paratur
Quum mala per longas invaluère moras.

Ainsi donc, les hypnotiques interrogés sur l'ensemble de leur action ont raison de se croire libres, car ils le sont; ils ne sont pourtant plus libres quand la suggestion est arrivée à un certain degré de développement, mais ils auraient pu, par des moyens dont ils disposaient, empêcher la suggestion d'arriver à ce degré de force où elle devient irrésistible. Ils sont donc libres au sens composé, s'ils ne le sont pas au sens divisé, et leur affirmation, qui porte sur la totalité de l'action, au sens composé, ne renferme rien de faux. On peut donc admettre encore le témoignage de la conscience.

Ainsi la conscience nous prouve l'existence du libre arbitre; la philosophie la plus attentive doit être ici d'accord avec le plus vulgaire sens commun. Peut-être le sens commun se croit-il libre plutôt dans ses actes, où il l'est peu, que dans l'évaluation des motifs, où il l'est entièrement; peut-être croit-il qu'il sent bien en réalité un pouvoir dont il ne sent que l'exercice, qu'il conclut plus qu'il ne l'expérimente; mais ces différences ont peu d'importance, car le fond des affirmations est le même. Si maintenant on se demande avec Suarez (2) et bien

(1) *L'Hypnotisme et le Libre Arbitre.— Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales*, novembre 1886.

(2) Le passage de Suarez est intéressant. Après avoir exposé la preuve tirée de la conscience, il conclut : «Experimentum hoc non esse ita perspicuum ac per se notum quin homini postremo relinquatur aliquis tergiversandi locus : alioquin nulla potuisset esse de hac re inter ipsos homines opinionum aut errorum diversitas.» — *Disputationes metaphysic.*, XIX, 2, 16.

d'autres depuis, comment il se fait qu'on ait pu élever des doutes sur un fait de conscience aussi clair et aussi universel que celui qui sert à établir l'existence du libre arbitre, la théorie que nous venons d'exposer permettra peut-être de répondre plus commodément que d'autres.

C'est qu'en effet la réflexion montre que le libre arbitre n'est pas toujours, qu'il n'est même presque jamais dans le choix dernier, lequel dépend tout entier de l'évaluation antérieure des divers résultats des deux alternatives. Or, c'est dans le dernier choix que le sens commun et à sa suite beaucoup de philosophes ont placé l'exercice du libre arbitre. Ce n'est guère qu'après les rigoureuses critiques de Leibnitz qu'on en est venu à examiner la part que prend la volonté à la détermination des motifs. Puis on a soutenu que la conscience nous donnait directement la puissance libre; or, la conscience interrogée répond qu'elle ne donne que des actes et non des puissances. Sur tous ces points, les partisans du libre arbitre avaient eux-mêmes livré au déterminisme leurs positions. Enfin, le déterminisme peut aussi nier et refuser de reconnaître la vérité des analyses que nous avons faites, nous le reconnaissons volontiers. Pourquoi cela? Parce que dans les questions d'analyse et d'expérience, quiconque ne voit pas l'expérience peut la nier. Décrivez les cellules qui entrent dans la structure d'une tige végétale, celui qui n'a pas comme vous l'œil au microscope a le droit de douter de l'exactitude de la description, jusqu'à ce qu'il ait pris lui-même le microscope; et alors encore, s'il est myope, il peut ne pas voir ce que vous voyez.

Or, les analyses que nous avons faites nécessitent toutes l'emploi de l'observation intérieure. Les actes musculaires des hommes sont tous mécaniques et déterminés, ce n'est que dans ma conscience propre que je sens l'indétermination et la liberté qui en est la suite. Donc toute psychologie qui suspecte l'introspection devra se défier de nos analyses, surtout si cette psychologie professe l'opinion qu'une analyse psychologique doit toujours pouvoir se vérifier par une expérimentation psychophysiologique, ce qui est proprement trancher du premier

coup le débat au profit du mécanisme matérialiste par une pétition de principe. Je n'ai pas la prétention de convertir des hommes qui se confient en des méthodes qui leur ont donné de beaux résultats, je me permettrai seulement d'appeler respectueusement leur attention sur les faits suivants.

Tout ce que nous voyons d'un homme ou d'un animal peut être mécaniquement expliqué. Tous les mouvements d'un cheval ou d'un chien sont définis, mesurables, tous résultent de contractions musculaires déterminées qui ont succédé à des impulsions nerveuses efférentes également déterminées; ces impulsions nerveuses viennent d'un ébranlement de certains centres, lesquels ont été mis en mouvement par des vibrations nerveuses afférentes, lesquelles à leur tour dépendaient de certains mouvements venus de l'extérieur qui ont ébranlé les surfaces tégumentaires de l'animal. L'explication des mouvements du cheval ou du chien est complète sans qu'on fasse intervenir rien qui ressemble à une sensation, à une image, à un désir. Pourquoi cependant presque aucun psychologue n'est-il de l'avis de Descartes? Pourquoi intercaler dans les séries mécaniques des termes psychologiques qui ne font guère que tout confondre et tout embrouiller? — Parce qu'un instinct plus profond que tout système avertit que là où se trouve une structure analogue à la nôtre et où se manifestent en certaines circonstances des mouvements analogues à ceux que nous exécuterions nous-mêmes en des circonstances semblables, se trouve aussi une conscience analogue à la nôtre. Or, comment connaissons-nous la sensation, l'image, le désir? Par l'introspection seule. Si donc nous nous croyons en droit d'affirmer raisonnablement dans l'animal la conscience et le désir, cela ne peut venir que de ce que nous lui transférons quelque chose que nous ne pouvons observer qu'en nous.

Si maintenant nous nous élevons au-dessus de l'animal, nous verrons que toutes les plus hautes manifestations de la pensée ne sont hors de nous que des mouvements et que dès lors tous les mouvements de la plume ou de la langue de Victor Hugo ou de Newton peuvent s'expliquer

par des excitations extérieures et des réactions motrices intérieures. Aux yeux de la raison purement mécaniste, Victor Hugo et Newton sont des automates comme le joueur de flûte de Vaucanson. J'ajoute qu'il est impossible de démontrer au mécanisme qu'il a tort. Seuls Victor Hugo et Newton auraient eu le droit de protester, parce que seuls ils sentaient en eux-mêmes autre chose que des mouvements, mais nous, extérieurs à leur conscience, ne voyons et ne pouvons voir dans leurs protestations mêmes que des mouvements automatiques appropriés. D'où vient donc qu'aucun homme sensé ne tient Victor Hugo et Newton pour de purs automates et que surtout personne ne consentirait à être tenu pour tel par les autres hommes? C'est que nous sentons tous en nous quelque chose de proprement nôtre, le plaisir, la douleur, la sensation, l'image, l'idée, et, pour l'appeler d'un seul mot, la pensée.

Si donc nous sentons tous l'existence en nous de la conscience et de la pensée, que nous admettions tous jusque-là la parfaite légitimité de l'introspection, pourquoi refuserions-nous d'examiner l'essentielle nature de la pensée, pourquoi n'accorderions-nous pas une attention de quelques instants à ces phénomènes intimes si importants que, de l'aveu de tous, eux seuls donnent à tous les autres un sens et une valeur? Et si nous nous livrons à cette étude de la pensée, ainsi que nous l'avons fait dans un précédent chapitre, n'y découvrirons-nous pas l'existence de l'universel? N'est-il pas remarquable qu'un esprit aussi net et aussi peu chimérique qu'Aristote ait été sur ce point comme forcé de penser de la même manière que Platon, son maître? Ne parlons pas du moyen âge, venons aux temps modernes et, dans les temps modernes, laissons tous ceux dont on pourrait à un titre quelconque suspecter la liberté de la pensée. Un Descartes, un Leibnitz, analysant leur pensée, y découvrent l'universel. Un Lotze, nourri de toutes les sciences contemporaines, redonne dans sa *Logique* à cette notion toute l'importance qu'elle semblait avoir perdue depuis le XVI[e] siècle. Ne semble-t-il pas dès lors que cette conception n'est pas une chimère et que nous devions la découvrir dans

l'analyse de notre pensée? Et si nous l'y découvrons, ce qui ne peut manquer pourvu que nous poussions assez loin, pourrons-nous refuser de reconnaître la vérité des analyses exposées plus haut et des conclusions que nous en avons tirées? Du moins, si on les conteste, nous aurons une base d'où partiront nos raisonnements et où pourra s'assurer notre critique. Mais la négation pure et simple de l'universel, telle que la pratique le positivisme, n'est pas une réponse suffisante. Par ces négations décisives et tranchantes qui ne tranchent ni ne décident, le positivisme a mérité le reproche qu'on lui a fait d'être une philosophie de myopes (1).

Que si maintenant on voulait ébranler notre croyance au libre arbitre en nous disant avec Descartes : Toute chose dont on doute est douteuse, donc il y a bien des raisons de douter du libre arbitre, puisqu'il y a tant de déterministes, nous pourrions répondre qu'il y a bien moins de déterministes convaincus et pratiquants qu'on ne le croit. Pour le prouver, nous ne nous adresserons pas à l'argument paresseux qui nous paraît à bon droit un pur sophisme, mais à la preuve du pari qui, poussée seulement jusqu'où la poussent d'ordinaire les auteurs, est en effet insoutenable, mais qui, poussée assez loin, peut servir à convaincre d'illogisme les déterministes. Si, en effet, le pari était formulé dans ces termes : Le partisan du libre arbitre joue quitte ou double qu'il prendra toujours une décision contraire à celle qui lui sera indiquée, aucun déterministe n'accepterait plus le pari. Il devrait cependant l'accepter, s'il était logique. En effet, les causes déterminantes de l'avenir lui sont inconnues comme au partisan du libre arbitre. Il sait seulement que l'esprit de contradiction et le désir du gain influent sur la décision, mais il ne connaît que cette cause, il est possible, probable même que d'autres causes agissent en sens contraire, et dès lors il doit arriver un moment où ces causes l'emporteront sur celles que nous connaissons.

Voici donc quel est le problème : nous connaissons deux causes qui produisent toujours leur effet, pouvons-

(1) Vacherot, *le Nouveau Spiritualisme*, in-8; Paris, Hachette, 1884, p. 176.

nous parier raisonnablement quitte ou double qu'il arrivera un moment où elles seront empêchées de le produire par des causes encore inconnues? La réponse est évidente : il n'y a pas de bon cheval qui ne bronche, pas de machine qui ne s'arrête, pas de chronomètre qui ne varie. L'avenir avec ses entre-croisements inconnus de causes doit une fois ou l'autre donner raison au parieur. Or, le pari porte, non sur une décision, mais sur l'ensemble des décisions à venir, et on joue quitte ou double. Cependant, il n'y a pas un déterministe qui acceptât ce pari, alors même qu'il serait assuré de l'entière bonne foi de son partenaire. La conclusion que nous en tirons c'est que, malgré eux, et alors même qu'ils soutiennent leur théorie, les déterministes conservent au fond d'eux-mêmes, vivante et tenace, la croyance au libre arbitre. Les spéculations intellectuelles et la trame serrée des déductions logiques peuvent un moment l'obscurcir, mais elle se retrouve toujours dès que le philosophe revient aux choses de la pratique.

Nous croyons donc pouvoir conclure : Nous nous croyons et nous sommes libres, nos actes dépendent de nous, notre caractère entre comme facteur dans la constitution de nos actes, et nous-mêmes, par l'activité rationnelle que nous sommes, entrons comme facteurs dans la formation de nos idées, dans la résolution des indéterminations que nous sentons en nous, et par là aussi dans la constitution de notre propre caractère. Ainsi, tout ce qui en nous s'élève au-dessus des passivités organiques et sensibles sans monter jusqu'à la certitude absolue et nécessaire de la connaissance rationnelle, c'est-à-dire, ainsi que l'avait vu Aristote, le milieu où se rencontrent et coïncident nos deux natures, tout cela forme la matière indéterminée et contingente où s'exerce notre libre volonté. Chacune de ses décisions se réalise, s'incorpore à nos souvenirs, à nos habitudes mentales et organiques, contribue à former un *quid solidum*, un caractère, qui tend à devenir de plus en plus fixe par la répétition des mêmes actes, mais qui peut aussi se dissoudre et se changer. Notre solidarité morale, notre caractère, n'est pas une chose inerte et à jamais fixée,

c'est plutôt un organisme vivant qui évolue et subit sans cesse des variations et des changements. Il représente l'habitude, les acquisitions du passé qui tendent à s'assimiler l'avenir, mais le libre avenir lui apporte à chaque instant des éléments nouveaux qui le modifient et l'altèrent. Ainsi se fait la continuité de notre existence; rien sans doute n'y change absolument et tout à coup, mais rien non plus n'y est immobile, assuré et irrévocable.

CHAPITRE V

La Pratique du libre arbitre

Les degrés de la liberté. — Sens divers de cette question. — Le libre arbitre comme tel n'a point de degrés. — Degrés de la liberté dans l'action. — Degrés de la liberté dans l'homme. — Esclavage des habitudes et des passions. — État moyen. — Affranchissement. — Moyens de s'affranchir. — La conversion. — La contemplation de l'idéal moral. — La connaissance de soi-même. — Le défaut dominant. — Les exemples et les occasions. — La gymnastique morale. — Le chemin de la croix. — La vie du sage.

Nous savons que l'homme est libre. L'est-il toujours? Quand il l'est, l'est-il toujours au même degré? Y a-t-il des moyens qui permettent à l'homme de s'assurer l'exercice et la possession du degré le plus élevé de liberté? Telles sont les questions que nous voudrions examiner et qui toutes se rapportent comme à leur centre à l'exercice réel, à la pratique du libre arbitre.

Sommes-nous toujours libres? Évidemment non. Dans l'enfance d'abord, dans le délire, dans la folie, l'infirmité des organes ne permet pas à l'activité de l'âme de s'exercer d'une façon normale. La raison n'existe pas ou n'existe plus, et en dehors de la raison il n'y a plus que le déterminisme des images et des tendances qui exerce sa tyrannie. Dans le reste de la vie, tandis que avec la raison nous pouvons prendre connaissance des indéterminations de notre âme, nous possédons sur notre assentiment intérieur une puissance constante. Cette puissance, nous pouvons diminuer son domaine, le resserrer au point d'arriver presque à le détruire, mais c'est elle-même en somme qui a consenti à se détruire et tous, en dehors des infirmités dont nous venons de parler, directement ou indirectement, nous sommes les maîtres de nos actes et les artisans de notre destinée. Ainsi l'ivrogne, l'homme entraîné et accablé par des habitudes vicieuses ont été à un moment les maîtres de leur vie, l'hypnotique même

qui a accordé son consentement aux pratiques de l'hypnotiseur, était le maître de résister aux suggestions qui plus tard pourront devenir irrésistibles. Or, on sait que tous les hypnotiques à peu près sains peuvent résister aux tentatives des hypnotiseurs. En posant les causes, l'homme tyrannisé par les habitudes, ou par les suggestions hypnotiques, a donc posé aussi les effets. Ainsi, à un point de vue purement formel, toutes ses actions sont libres et dépendent du libre arbitre. Mais en réalité beaucoup de ses actes sont maintenant enchaînés et il peut être arrivé à un tel degré d'abaissement qu'une déchéance physique a résulté de ses passions, de sorte que sa raison même n'est plus entière et qu'il a perdu toute puissance de se relever. Dès qu'une image, une tendance devient assez forte pour annuler ses rivales, le libre arbitre n'existe plus. C'est ce qui arrive dans l'extrême passion, dans l'idée fixe, dans l'hypnotisme et dans la monomanie. Il nous manque alors le matériel dont le libre arbitre a besoin, l'indétermination.

Nous sommes libres, au contraire, quand nous réfléchissons, quand nous comparons nos idées entre elles. C'est alors seulement que notre matériel volontaire est au complet, que l'indétermination peut exister et que le libre arbitre peut s'exercer. Le libre arbitre est-il toujours égal à lui-même? Peut-on agir avec plus ou moins de liberté? Il semble bien qu'il n'y ait pas de milieu. On est libre ou on ne l'est pas. La question cependant est très discutée. Il semble qu'on peut la résoudre aisément à l'aide de quelques distinctions. La question, en effet, est confuse. Y a-t-il des degrés dans la liberté? Cela peut vouloir dire : L'homme peut-il être plus ou moins libre? ou : Les actes peuvent-ils être plus ou moins libres? ou enfin : Le libre arbitre peut-il être plus ou moins libre? On applique en effet l'épithète de libre, non seulement à l'arbitre, mais à l'acte qui en dérive et à l'homme qui le possède. Examinons donc ces trois questions, la dernière d'abord.

Le libre arbitre a-t-il des degrés? La cause qui pose librement une action peut-elle la poser plus ou moins librement? La question ainsi posée se résout d'elle-même.

Une action particulière est libre ou déterminée; si elle est déterminée, elle n'est pas libre, si elle est libre, elle n'est pas déterminée. Quand on est enchaîné, on peut l'être plus ou moins en apparence, mais quand tous les liens sont rompus, il ne saurait plus y avoir de plus ou de moins, même en apparence. Ainsi dans son essence propre le libre arbitre n'a point de degrés.

Les actes qui en dépendent en ont-ils? Sont-ils plus ou moins libres? Ici la question est double. Demande-t-on si les actes dépendent ou ne dépendent pas en quelque chose du libre arbitre? Il n'y a pas alors de degrés, il n'y a rien qu'une alternative sans milieu : s'ils en dépendent, ils en dépendent, et s'ils n'en dépendent pas, ils n'en dépendent pas. Mais on peut vouloir demander s'ils en dépendent d'une façon plus ou moins directe ou éloignée, et alors la question est très plausible et doit se résoudre affirmativement. Il est évident que les actions de l'homme ivre sont moins libres que celles de l'homme sobre, car elles ne sont plus sous la dépendance directe du libre arbitre et ne dépendent de lui que d'une façon indirecte et éloignée. Plus donc, par l'abdication même du libre arbitre, les actions seront soumises à d'autres puissances, moins ces actions seront libres, les degrés de leur liberté marquent les degrés de l'abandon que l'homme libre fait de son pouvoir ou de l'énergie qu'il met à le revendiquer et à l'exercer.

Ceci nous amène à la troisième question : L'homme est-il plus ou moins libre? Si cette question se pose dans un sens divisé, à propos d'un acte libre particulier, elle se ramène à la première, on demande alors si l'homme à ce moment jouit ou ne jouit pas de son libre arbitre et la réponse ne peut exprimer de degrés. L'homme est libre ou il ne l'est pas. Mais dans un sens composé la question prend cet autre sens : Un homme peut-il faire un plus ou moins grand nombre d'actes de liberté? Plus il en peut faire, plus il est libre; moins il en peut faire, moins il est libre. Il est clair que cette question a un sens et qu'ainsi comprise la liberté de l'homme a un grand grand nombre de degrés. Or, quand on parle en général de la liberté de l'homme, c'est en ce sens qu'on l'entend.

seul ne peut-il pas se redresser et marcher, mais il le peut si on lui tend la main. Son libre arbitre est donc bien affaibli qu'il ne puisse marcher sans appui, mais il existe encore puisqu'il peut marcher.

Au second degré se trouve le commun des hommes qui n'est ni très vicieux, ni très vertueux, l'honnête moyenne dont l'humanité est faite. Une sorte de compromis s'est établi entre la raison et les passions, on cède à certains mauvais penchants et on résiste énergiquement à d'autres. Selon la profession ou la classe de la société il s'établit ainsi une sorte de règle qu'il serait déshonorant de transgresser. Le marchand qui trompe sans scrupule sur la qualité de la marchandise se regarderait comme déshonoré s'il volait le porte-monnaie d'un client. L'homme du monde paiera très exactement ses dettes de jeu, mais prendra la femme de son meilleur ami. Un homme politique qui promet à ses électeurs ce qu'il sait très bien ne pouvoir tenir se ferait scrupule de commettre un faux. On est ainsi très accommodant et très scrupuleux à la fois. C'est avec ces compromis qu'est faite l'honnêteté du monde, l'honorabilité des gens. Bien que les limites de cette honnêteté soient très flexibles et très variables, il arrive cependant qu'elles s'opposent parfois aux passions. Il naît alors un conflit où le libre arbitre peut s'exercer et où même il s'exerce souvent pour l'honneur contre les passions.

Enfin, à un degré supérieur se trouvent les hommes qui, à force d'exercer leur libre arbitre à préférer le bien honnête au bien sensible, ont fini par confondre avec le bien leur propre bonheur; le bien universel est devenu le leur propre. Ils sont arrivés aux plus hauts sommets de la liberté. Si en effet l'acte libre consiste à préférer une action à une autre action et à juger qu'on sera plus heureux en accomplissant l'action préférée qu'on ne le serait en réalisant sa rivale, comment ne produirait-il pas le maximum d'actions libres celui qui, agissant toujours par raison, conserverait toujours la parfaite clarté de son jugement, ne s'en remettant jamais aux facilités de l'habitude ou aux entraînements de la passion? Le but de ses actes n'est

pas hors de lui, mais en lui, il est toujours sûr de l'atteindre. Ce qu'il veut, c'est l'ordre, c'est donc cela même qui arrive. Chacun de ses desseins particuliers n'a d'autre but que la réalisation de l'ordre. Si donc un de ses desseins vient à manquer, il ne manque pas pour cela son but, c'est toujours ce qu'il avait voulu qui se réalise. Ainsi ses desseins, ses projets ne peuvent être ni contrariés ni démentis par les événements. Il s'est élevé au-dessus du cours accidentel des choses. Son bonheur est en un lieu où il ne peut être atteint. Le bonheur est en effet là seulement où nous le plaçons, dans la fin que nous nous proposons. Les stoïciens l'avaient vu profondément. Le sage seul est heureux puisque seul il voit en toute occasion ses volontés s'accomplir et ses desseins se réaliser.

Si en regard de la vie du sage on place la vie des hommes qui mettent le but de leur vie dans la satisfaction de leurs désirs égoïstes, on ne peut qu'être frappé du contraste. L'homme qui met le but de sa vie dans l'amour, dans la cupidité ou dans l'ambition, place hors de lui l'objet de qui son bonheur dépend. Toute sa vie risque de manquer par la volonté d'une femme, par le hasard des circonstances, par le caprice d'une multitude. Tous ses actes doivent être orientés vers la possession de ce bien extérieur, incertain et fragile, toute sa vie est dominée par son objet. Pas une pensée, pas une parole, pas un mouvement qui ne lui soit asservi. Il dépend entièrement de l'objet de sa passion. Ce qui peut lui arriver de plus heureux est de mourir avant de l'avoir atteint. L'espérance a doré sa vie et soutenu ses efforts. Il meurt dans son rêve, rêve de bonheur futur qu'il n'a pas atteint, mais dont son imagination a joui et que la possession n'a pas encore décoloré. Car si l'objet de la passion est atteint, à peine atteint, il est déjà dépassé par le désir. L'habitude éteint l'amour, enlève au pouvoir ses charmes et à la richesse ses agréments. Tout est bientôt vide, sans grâce, sans charme et sans goût. Et alors on tombe dans le dégoût profond des choses, on nie l'existence du bonheur qu'on a cherché où il n'était pas et qu'on n'a pas rencontré. On connaît enfin le tourment accablant de

l'âme qui se dévore. La vie est fade, si fade, d'un déboire si plat et si écœurant qu'elle n'est plus digne que d'être vomie. C'est l'ennui, l'ennui profond et sans remède, l'ennui qui n'a plus même la force de se délivrer de l'existence et qui ne sait que se redoubler par l'analyse.

S'il reste encore du ressort à l'âme, elle se jette dans des débauches insensées, dans des spéculations sans frein, dans des tyrannies sans nom ou dans des excentricités qui font pitié. Parfois la folie arrive et d'autres fois la main de la justice des hommes s'abat sur le malheureux. — Regardons maintenant la vie des gens qui, ayant des sens calmes, un fonds d'honnêteté native entretenu par l'éducation, sans grandes passions, donnent pour but à leur vie l'amusement et le plaisir. Pascal a écrit là-dessus des pages profondes; mais les divertissements dont il parle paraîtraient à nos mondains bien insipides et peu relevés. Une littérature frivole, des journaux, des livres nous font connaître les amusements du monde et contribuent par le ragoût d'un certain esprit de qualité inférieure à exciter encore la foule mondaine dans ses frivoles insanités. Ce ne sont qu'occupations niaises, qu'intérêts futiles s'attachant à un scandale, à un comédien ou à un cheval, quelquefois à une grande infortune où on trouve prétexte à se divertir. On tire gloire d'une jonglerie de cirque comme autrefois d'un grand coup d'épée, et on emploie tout ce que l'on a de génie à se travestir en « bête ». Cela ne doit pas nous étonner. Là où manquent les fortes passions, où les facilités de la vie ont rendu lâches tous les ressorts, l'imagination seule gouverne en l'absence de la raison; or, l'imagination est capricieuse, extravagante, toute au moment présent et toujours en quête de nouveautés. Il n'y a plus de goût, puisqu'il n'y a plus de raison; seule la nouveauté règne, le changement, le caprice, le désordre et, ce qui est presque plus grave aux yeux d'un pays qui tient encore à son renom d'esprit, l'imbécillité. On cherche, on ne trouve pas, on ne veut pas descendre les derniers degrés de l'abaissement, le vieil honneur s'y oppose, et aussi quelque vieux levain des vieilles vertus oublié dans un coin de l'âme et qui fermentera peut-être à son heure, et on se jette dans les

étourdissements, dans les affairements des petites choses multiples, la vie n'est pas occupée, mais encombrée comme les salons. On ne demeure pas, on n'habite pas même, on campe; on ne meuble plus, on décore; on ne cause plus, on babille; la vie se morcelle, s'éparpille et s'en va en mouvements si ténus et si multiples qu'on ne sait plus ni ce qu'on a fait, ni ce qu'on va faire, ni ce qu'on fait, ce n'est plus qu'une poussière qu'un vent balaie. Dispersée et dissipée en nuage, l'âme ne s'appartient plus; ici encore elle s'est perdue pour s'être trop cherchée, d'une façon moins violente que tout à l'heure peut-être, mais tout aussi vaine. *Vani vanam.*

Ainsi perdent également leur vie les passionnés et les désœuvrés. Ni les uns ni les autres ne sont libres, asservis qu'ils sont à mille fins extérieures. Si du spectacle de ces vies lâchement perdues la vue se reporte sur la vie du sage, comme on sent que lui seul sait l'art de bien vivre et que pour lui seul la vie a gardé son charme et son prix! Cette considération est bien propre à nous faire sentir l'inestimable valeur de la vie morale. Obéir à la raison, suivre l'ordre, tel est le commandement du devoir et à la fois la condition du bonheur et de la liberté véritable. Hors de la raison, hors de la vertu, il n'y a que mal, désordre, esclavage et souffrance. Y a-t-il des voies qui puissent conduire à l'affranchissement ceux qui ne sont pas encore libres? S'il y a un art qui permette de s'affranchir, comment cet art n'est-il pas enseigné? Comment les moyens dont il dispose ne sont-ils pas portés à la connaissance de tous? Cet art, ces moyens existent. Ils ont fait l'objet de doctes traités (1). Ceux qui auront le courage de les lire ne sauront ce qu'ils doivent le plus admirer, de la connaissance profonde du cœur humain dont ils témoignent, ou de la haute vertu, de l'ardent amour du bien dont ils sont le fruit. Mal instruits par une

(1) Voici les titres des principaux en dehors de l'*Imitation* : la *Perfection chrétienne*, de Rodriguez; le *Guide des Pécheurs*, de Louis de Grenade; le *Combat spirituel*, de Scupoli; l'*Introduction à la vie dévote*, de S. François de Sales. Voir aussi les nombreux recueils de *Lettres de direction* dont M. Caro a justement signalé l'importance. — *Études morales sur le temps présent*, 2 vol. in-18; Paris, Hachette.

psychologie superficielle et trop immatérialisée, les auteurs laïques modernes ont considéré comme futiles les pratiques recommandées par ces anciens auteurs, ils se sont laissé scandaliser par l'aspect dévot de ces pratiques; s'ils les avaient mieux étudiées, ils auraient vu qu'il n'y en a peut-être pas une seule que la psychologie la plus attentive ne justifie. Et c'est justement la psychologie la plus récente, la plus neuve, la plus hardie qui s'accorde le mieux avec les préceptes de ces vénérables auteurs. Le lecteur s'en apercevra peut-être s'il veut bien lire ce chapitre dont tous les détails sont puisés chez eux. Faisant une œuvre de pure philosophie, nous avons éliminé seulement ce qui tient aux dogmes religieux. On verra que ce qui reste suffirait largement à former des « saints laïques ». Il est malheureusement à craindre que beaucoup ne le trouvent encore trop rigoureux.

Demeurer libre, et pour cela n'obéir qu'à la raison, c'est-à-dire au devoir, en un mot être vertueux, tel est le but que doit se proposer l'homme, nous venons de le voir. De deux choses l'une, ou une éducation attentive l'aura dès ses premières années imbu de ces idées, ou il ne les acquerra que plus tard, à un moment quelconque de son existence. Il peut même se faire que, borné du côté des choses morales, n'ayant ni le souci ni le loisir de la réflexion, il ne vienne jamais à concevoir la supériorité de l'ordre moral sur l'ordre réel. Mais même pour ceux qui ont reçu une solide éducation morale, un jour vient où ils en découvrent pour la première fois le sens plein et complet. Un jour vient, une heure arrive où, soit par d'intimes réflexions, soit après une conversation ou une lecture ou un discours, le cœur et la raison sentent l'inexprimable valeur de l'ordre moral. Le *Porro unum est necessarium* se fait entendre à l'âme. Une seule chose vaut qu'on vive pour elle et que l'on travaille pour elle, la vertu. Une loi domine le monde qui se subordonne tout : condition de toute vie, règle suprême de toute activité, elle doit se réaliser et nous sommes tenus de travailler à sa réalisation. Nous pouvons y travailler puisque nous sommes libres, nous le pouvons, nous le devons. Nous sommes responsables du désordre que nous

créons, de celui même que nous n'empêchons pas. L'harmonie du monde a besoin de nous pour se réaliser. Nous devons la réaliser quoi qui doive en résulter pour nous-mêmes et nos mesquins intérêts. Tel est le sens de la maxime énergique de nos pères : Fais ce que dois, advienne que pourra.

L'homme pénétré du peu d'importance de son bien égoïste en face de l'ordre universel des choses voit changer son point de vue. Avant il se posait comme le centre du monde et faisait tout pivoter autour de soi, maintenant il s'est remis à sa place dans le monde, il est à la circonférence et il doit comme tout le reste tourner autour de la loi (1). Arrivée à ce degré l'intelligence a opéré une conversion : si l'on nous permet ces termes barbares, au point de vue égo-centrique s'est substitué le point de vue nomo-centrique. L'homme est converti théoriquement. Il lui est aisé de se convertir pratiquement. — Le premier acte de la vie morale consiste donc dans une conversion. A l'origine de toute vie véritablement morale s'est rencontrée une crise de cette nature.

Cette crise peut être passagère, rester intellectuelle et sans fruits. Elle peut au contraire changer l'orientation tout entière de la vie. Comment produira-t-elle ses fruits? La brusque secousse qu'a reçue l'intelligence dans sa conversion l'a laissée désorientée. L'âme, à la vue de ce qu'elle a fait et de ce qu'elle aurait dû faire, est abaissée et humiliée, mais en même temps elle sent en elle le pouvoir de faire mieux. Si le sentiment de ce pouvoir est exalté, l'âme néglige de prendre les précautions qui doivent rendre pratique sa conversion ; s'il est trop faible, l'âme désespère. Il faut donc que l'âme se défie à la fois d'elle-même et se confie en elle-même, qu'elle se défie et dès lors qu'elle soit prudente et avisée, qu'elle se confie et dès lors qu'elle marche en avant avec une généreuse hardiesse. Cette défiance assurée, cette confiance timide n'est en somme que la vertu pratique par excellence, la prudence.

(1) Ces lignes étaient écrites lorsqu'a paru dans la *Revue bleue* (23 avril 1887) un éloquent et profond article où sous ce titre : *Éducation,* M. Ravaisson développe des idées analogues à celles que nous exprimons ici.

La vue claire de l'idéal moral sera d'autant plus favorable à la pratique qu'elle ne demeurera pas abstraite et sèche. « Malheur à la connaissance qui ne se tourne point à aimer ! » Il faut que tout l'être moral se trouve intéressé dans cette idée. C'est une loi psychologique que les seules idées qui aient une puissance de réalisation sont celles qui prennent un corps pour ainsi dire et se traduisent en images. On conçoit donc qu'une contemplation purement intellectuelle de la loi est ici de peu, il faut encore éprouver vis-à-vis de la loi des sentiments. Or, comment éprouver des sentiments vis-à-vis d'une loi pure, abstraite de l'ordre des choses? La loi sera donc représentée comme une Bonté agissante, comme la Moralité suprême, comme la Raison vivante, comme l'Amour infini, et la grande notion de Dieu planant alors sur la vie, l'enveloppant comme de ses ailes, réalisera l'idéal moral. L'idée dominatrice et souveraine sera devenue une personne. Et il ne faut pas craindre d'abaisser l'idéal en prêtant à Dieu les qualités de nos âmes. « Ce grand Dieu n'est pas loin de nous. » Il y a plus à craindre de ne pas le connaître que de le méconnaître; sa claire vision est salutaire, comme disait Littré, mais elle n'est pas formidable, elle est surtout aimable et digne d'amour. A un tel Dieu le nom moral qui convient le mieux est celui de Père. « Notre père » a posé la loi comme il nous a posés nous-mêmes, avec son amour autant au moins qu'avec sa raison, et sa puissance n'a agi qu'éclairée par sa raison et mise éternellement en acte par son amour. La vie que nous avons reçue est un don gracieux. Avant d'être, qu'avions-nous fait pour mériter d'être? Ce n'est pas la foi seulement, c'est la raison pure qui nous dit : Qu'avons-nous que nous ne l'ayons reçu? Et si la loi est aimable et si Dieu est bon, comment ne lui obéirions-nous pas, non d'une obéissance servile et craintive, comme est celle des esclaves, mais d'une obéissance libre, affectueuse et confiante, comme est celle des enfants?

Qui oserait dire que la vive conviction que chacun de nos actes, chacune de nos pensées ont pour spectateur le « Père » même que nous respectons et que nous aimons, qui oserait dire qu'une telle idée n'aurait pas des consé-

quences pratiques? On comprend pourquoi les mystiques posent comme première assise de toute la perfection, le sentiment de la présence de Dieu. La raison seule et la psychologie montrent bien que la vue de l'idéal moral est salutaire, et que plus cette vue sera présente au cœur, plus ses fruits seront nombreux. Et si quelque âme trouve cet idéal encore trop éloigné, trop parfait, trop immatériel, il lui sera prudent de choisir parmi les héros de la vertu un modèle concret. Elle le choisira surtout parmi les hommes dont le genre de vie a le plus ressemblé au sien. Elle étudiera la vie de son modèle, se pénétrera de sa manière d'agir et se demandera en chaque occasion : Qu'aurait-il fait à ma place? Ce ne sont pas les chrétiens seuls, ce sont les stoïciens et tous ceux qui ont compris quelque chose à la morale, qui ont recommandé cette pratique. Toute idée tend à sa réalisation, et elle y tend d'autant plus qu'elle est plus concrète et plus à notre portée.

L'âme, après sa conversion, contemplera donc l'idéal moral et se le représentera avec tant de force qu'il lui sera plus aisé ensuite de l'imiter. Mais si ce Dieu est aimable et bon, nous contenterons-nous de le contempler, de l'adorer et de l'aimer en silence? Dans notre venue à la vie tout lien a-t-il été rompu de lui à nous et de nous à lui? Et si nous sommes tous unis les uns aux autres par une grande loi, ne sommes-nous pas aussi en communication avec l'auteur de la loi? La solidarité qui nous unit aux autres êtres, et en particulier aux autres hommes, ne nous unit-elle pas à Dieu? Et si nous demandons assistance à la charité des hommes, ne nous sera-t-il pas permis de demander la même assistance à la charité de Dieu? Et si le malheureux sur le chemin a besoin de mon bras pour se relever, me sera-t-il interdit d'implorer le secours du bras divin? Et si le criminel a besoin d'une grâce extérieure pour restaurer son libre arbitre perdu, pourquoi cette grâce ne lui viendrait-elle pas de Dieu aussi bien que d'un homme, de son père aussi bien que de son frère? Et si je puis librement aider mon frère, mon père ne pourra-t-il pas librement m'aider? Tout cela n'est-il pas consolant au cœur, réconfortant pour la

volonté, et qu'y a-t-il en tout cela qui soit contraire à la raison? Nous avons donc le droit de prier et de chercher hors de notre faiblesse des encouragements et des appuis.

C'est là une manière pratique et facile de concilier les deux termes de l'antinomie, la défiance et la confiance, se défier de soi, se confier en Dieu. Celui qui trouverait bien incertain le secours de Dieu aurait plus de difficulté peut-être à la résoudre à lui seul, mais cela n'est pas impossible, car il a en lui-même à la fois de quoi espérer et de quoi craindre. Mais à lui comme à celui qui s'appuie sur Dieu, il est nécessaire de connaître au juste ce qu'il peut et ce qu'il est.

L'âme doit mettre à profit les premiers temps de sa conversion pour s'examiner et se reconnaître. L'ordre moral se représente alors à elle avec une vivacité, une force, une fraîcheur qu'il perdra plus tard, elle peut mieux discerner ce qui lui a manqué dans sa vie passée pour réaliser cet ordre divin. Le contraste entre son idéal tout récent, vif et éblouissant encore, lui permettra de voir clair dans sa conscience et de mieux apercevoir ses tendances, ses habitudes, les ressorts qui la font ordinairement agir. Mais toutes ces réflexions ne peuvent se faire dans les agitations et le bruit de la vie ordinaire; pour permettre à cette crise première de porter tous ses fruits, il sera donc utile sinon indispensable de se mettre à l'écart, de rompre, peut-être même un peu brusquement, les habitudes journalières antérieures à la conversion. C'est ainsi que pourra se rompre la solidarité morale qui existe toujours entre nos habitudes extérieures et nos habitudes intérieures, et que dans la solitude du corps et le recueillement de la pensée nous pourrons arriver à nous connaître, à préciser le but à atteindre et les moyens pour y parvenir.

Nous sommes persuadés que la vie n'a de sens et de prix que par la vertu. En quoi consiste essentiellement la vertu? Non dans les actes, qui sont indifférents ou qui n'ont d'importance que par le rapport où ils sont avec la loi, mais dans l'acceptation volontaire de toute action, de tout événement, de toute chose voulue par la loi. La vertu consiste donc à obéir à la loi et à subordonner à

cette obéissance tous nos sentiments égoïstes, toutes nos fins individuelles. Le but à atteindre est donc la mise en harmonie de notre volonté avec la volonté universelle. Comment l'homme arrivera-t-il à ce résultat?

En déracinant les passions égoïstes, en mettant à leur place la raison. Or, l'étude de son âme lui montrera quelles sont les passions maîtresses auxquelles avant cette heure il abandonnait la conduite de sa vie. Chaque homme a une passion, un défaut qui domine les autres, qui les conduit. Pour l'un, c'est la cupidité, pour un autre, la sensualité, pour un troisième l'orgueil, et dans ces grandes divisions se spécialisent diverses passions. En réalité, les deux grands ressorts de toutes les passions sont la sensualité et l'orgueil, ce que l'Évangile appelle *concupiscentia carnis* et *superbia mentis*. La cupidité tient tantôt à l'orgueil lorsqu'on veut faire servir les richesses à l'ostentation, tantôt à la sensualité lorsqu'on veut en faire un instrument de ses plaisirs. Mais dans la sensualité et l'orgueil, que de nuances! que de passions! que de défauts! que de vices! L'un n'est que paresseux, l'autre aime la bonne chère, un autre des plaisirs plus raffinés, un autre est joueur, d'autres médisants, envieux, injustes, tyranniques, oppresseurs. Tous nous portons en nous un ennemi domestique, un tyran intérieur qui ne cherche qu'à nous asservir. Il faut d'abord dans la retraite où nous sommes travailler à le découvrir. Quand nous l'aurons une fois reconnu par un examen attentif, il faudra porter contre lui tous nos efforts. Les habitudes prises ont besoin pour être vaincues d'une vigilance de tous les instants. Nous nous tracerons donc un plan de campagne où rien autant que possible ne sera laissé à l'imprévu. Nous réglerons notre vie et nos journées. Rien n'est si favorable à la pratique de la loi que l'observation d'une règle. L'esprit s'accoutume à se vaincre dans les petites choses et il est ainsi mieux préparé à le faire dans les grandes.

Il ne faut d'abord faire porter l'effort que sur une seule habitude mauvaise, la plus importante, et par conséquent tâcher de pratiquer la vertu contraire. Pour cela, de même qu'un bon commerçant prévoit chaque matin les

marchandises qui pourront lui être demandées dans la journée et les fait apporter dans la salle de vente, de même l'homme prudent devra se demander, dans le calme du réveil, quels seront les événements probables de la journée et comment il pourra s'y prendre pour ne plus retomber dans les habitudes anciennes et maintenant détestées. Il pourra ainsi préparer d'avance sa résistance. Il faut donc prévoir et se munir de résolutions. Or, il ne faut pas se contenter de dire : Je ne ferai pas telle chose; il ne faut pas laisser la place inoccupée, il faut, par la résolution antérieure, libre, se proposer un plan de conduite et dire : Je ferai telle ou telle autre chose déterminée. La psychologie nous apprend, en effet, qu'une action représentée tend à se réaliser, et que la simple négation d'une action possède à peine un léger pouvoir d'arrêt tout à fait insuffisant si la tendance à l'action est forte.

Il en est ici des suggestions de l'habitude ou de la passion comme des suggestions hypnotiques, on n'y résiste qu'en les tournant, pour ainsi dire, par des moyens artificiels. La fuite des exemples, des occasions, c'est-à-dire des suggestions, est donc la première chose à faire pour triompher des habitudes mauvaises. On dira que la suggestion peut venir dans la pensée en dehors même des occasions. Sans doute, aussi faut-il veiller sur ses pensées, et ne pas permettre à une pensée mauvaise de séjourner longtemps dans l'âme et de produire cette sorte de volupté que les théologiens appellent *delectatio morosa,* qui n'est pas par elle-même une faute, mais qui en est très voisine en ce qu'elle risque d'entraîner le consentement de la volonté. De là des recommandations et des pratiques souvent traitées de puériles par des gens qui ne réfléchissaient guère. Rien n'est petit ni puéril de ce qui peut servir à la vertu.

Il faut adopter un maintien, une attitude corporelle qui corresponde aux pensées que l'on a ou même que l'on veut avoir. Ce n'est pas après les expériences de la Salpêtrière qu'on peut nier l'utilité de cette recommandation. Telle attitude est liée à telle idée, et il est à peu près impossible avec un maintien grave, des yeux fixes et un

peu voilés, d'avoir des pensées folâtres, comme il est impossible de réfléchir en courant. Il faut être maître du corps pour rester maître de l'esprit. Il n'y a pas là d'hypocrisie, mais un moyen mis au service d'une fin. Il faut se donner l'expression corporelle du sentiment que l'on veut avoir afin de faire surgir ce sentiment même. De plus, il ne faut pas laisser l'imagination vagabonder à l'aventure, mais l'occuper durant les temps de désœuvrement, par exemple, à des réflexions sur des sujets sérieux ou à la récitation de suites de paroles déterminées. Si, malgré ces précautions, quelque pensée mauvaise apporte le trouble dans l'âme, il faut la remplacer aussitôt par d'autres qu'on se sera soigneusement réservées d'avance et par conséquent veiller sans cesse sur toutes les portes des sens, par où peuvent entrer les images qui éveillent les pensées.

Enfin et surtout il faut fuir les occasions. Dans l'occasion immédiate d'une habitude, il est à peu près impossible de résister comme il est à peu près impossible à l'hypnotique de résister à la suggestion s'il l'a laissée venir trop près de sa réalisation. Deux cas cependant peuvent se présenter : ou l'opinion ordinaire des autres hommes est favorable à la vertu, ou elle lui est au contraire défavorable. Dans le premier cas, on peut affronter les occasions publiques, dans le second, il faut s'en garder. Ainsi un peureux, un timide doit affronter le danger, bien que ce soit une occasion de mettre à nu son manque de cœur, mais un médisant aurait tort de fréquenter les sociétés où il a souvent médit. Pour toutes les habitudes mauvaises qui s'exercent d'ordinaire hors des regards, bien que le monde leur soit indulgent, il n'y a qu'un seul moyen, fuir. Tout cela peut faire sourire, et si ce livre était destiné au grand public il y aurait quelque courage à l'écrire, mais ceux qui liront ces pages sont des philosophes, des psychologues, des moralistes, ils savent que l'image tend à sa réalisation avec une force d'autant plus grande qu'elle est plus vive, et qu'elle est d'autant plus vive que l'objet de la passion est plus rapproché; aussi ne diront-ils pas, comme Dorine à Tartufe :

Vous êtes donc bien tendre à la tentation.

La réplique de Dorine à Tartufe est piquante et fait sourire, mais elle n'est peut-être pas conforme aux règles d'une morale prudente. Le vieil Horace, plus expert en vertu que la pimpante Dorine, disait au contraire :

Et ce n'est qu'en fuyant qu'on pare de tels coups.

Pauline de même dans *Polyeucte* exprime très bien les craintes de sa prudence et de sa pudeur :

Il est toujours aimable et je suis toujours femme.

Il y a là-dessus un fort joli mot de M. Saint-Marc Girardin que je me reprocherais de ne pas citer : « Les femmes honnêtes craignent tout et elles ne succombent à rien; les autres ne craignent rien et succombent à tout (1). » Je ne sais si les hommes sur ce point ne ressemblent pas aux femmes.

La journée écoulée, quand le moment du repos est venu, que le calme s'est fait en nous et hors de nous, il faut faire ce que les stoïciens et les chrétiens, ce que tous ceux qui ont eu le souci des choses morales ont recommandé, l'examen de conscience. On voit alors si l'on a reculé ou progressé, si on a progressé vers la liberté ou si on est retombé dans l'esclavage. Mais il faut ici éviter un double et contraire écueil : si l'on a fait des progrès il ne faut pas s'enorgueillir, car l'orgueil est mortel au progrès moral, précisément parce qu'il est déraisonnable, remettant l'homme au centre au lieu de le laisser à sa place ; aussi l'expérience montre-t-elle qu'on n'est jamais plus près de faire une sottise qu'au moment où on s'applaudit trop fort d'un succès. Il faut donc demeurer modestes, ne nous applaudir que dans la mesure qui convient. Et la vue de notre idéal nous sera ici d'un grand secours. En voyant combien nous demeurons éloignés de la vraie et parfaite raison, nous ne risquerons plus de nous élever hors de propos. D'ailleurs, l'examen nous montrera bien des fautes, bien des oublis, bien des choses folles et déraisonnables, mais ici encore il ne faut pas se décourager. Il faut se repentir, rompre par la volonté présente et autant qu'il est possible toute solida-

(1) *Cours de littérature dramatique*, LXVI.

rité avec la mauvaise volonté passée et organiser dès maintenant l'avenir en vue du mieux, se résoudre à faire autrement. Mais il ne faut pas se contenter d'un platonique vouloir. Pour se rendre la victoire plus facile, il faut se punir, attacher une douleur à notre défaite passée, ce que le christianisme appelle faire pénitence. Cette douleur attachée volontairement à la faute nous détache de celle-ci, rend son image moins agréable, lui enlève de ses attraits en vertu de lois psychologiques qu'il est presque inutile de rappeler.

Puis, pour rendre la liberté plus grande, à la suite de tous les sages, on s'habituera à se dompter dans les choses même indifférentes, à se priver volontairement de choses qu'on aime ou qu'on désire, à faire les choses autrement qu'on n'aimerait à les faire, on se rendra ainsi indifférent à tout ce qui est vraiment indifférent. On évitera soigneusement de prendre une habitude quelconque, toute habitude est un esclavage, elle embarrasse l'homme; son moindre inconvénient est de préparer à coup sûr des souffrances futures. Ainsi on se pliera plus aisément aux lois du pays qu'on habite, aux coutumes, aux désirs, aux volontés même des autres, ainsi on sera avec aisance et comme en se jouant non seulement condescendant mais charitable, et l'amour que nous ne cherchions pas nous sera donné par surcroît.

C'est ainsi que l'homme travaillera à l'édification de sa vie morale, et, par son exemple, à l'édification de la vie des autres. Il pratiquera la vertu par excellence, la vertu mère de toutes les autres, celle qui donne la paix et le calme de l'âme, la bonne volonté. Il voudra non plus son bien, mais le bien; détaché des choses individuelles et passagères, épris seulement des fins universelles et immuables, il se renoncera soi-même, et travaillera à se perdre. C'est le seul moyen de se retrouver. Par une mystérieuse économie de la vie morale qui se retrouve jusque dans la vie organique, la vie c'est la mort. « Quiconque se cherche perd sa vie et celui qui se perd sauve sa vie. » Il n'y a pas dans l'Évangile de plus profonde parole. Le renoncement, le sacrifice est la loi de toute réussite et de tout succès.

En dehors même des fins morales, aucune autre fin ne peut être atteinte si l'homme qui la recherche ne s'oublie. L'amant vrai pense à l'aimé plus qu'à soi-même et c'est par cette abnégation qu'il conquiert l'amour. L'artiste qui pense à sa gloire et désire l'admiration cherche à se la procurer par des moyens artificiels qui nuisent à la vérité, à la sincérité, à la simplicité de son œuvre et ainsi à sa beauté et à sa grandeur. Corneille ne fut grand que le jour où il oublia son renom de bel esprit pour laisser exprimer dans sa simplicité la passion de Chimène et du Cid (1). C'est ainsi que le seul chemin qui mène au succès est celui qui semble lui tourner le dos, que ce chemin sublime du renoncement, de l'abnégation et du sacrifice, appelé par le christianisme le chemin de la croix, est le seul qu'il soit raisonnable de suivre, malgré son apparente folie. Un auteur récent l'a montré de la manière la plus frappante et la plus inattendue (2). Le libre penseur le plus incroyant, s'il admet la suprême valeur de l'ordre moral, ne doit pas moins user ses genoux à l'âpre montée du Calvaire que le plus dévot des chrétiens. L'effort seulement sera pour le premier plus rude que pour le second; la trace sanglante qu'il doit suivre n'aura plus son auréole divine et il n'aura ni les consolations, ni les espérances, ni le réconfort que le chrétien tire de sa foi.

Ainsi la vie du sage deviendra aisée, libre, habituelle, à peine quelques luttes passagères lui rappelleront encore qu'il est homme et qu'il faut veiller. Il veillera d'ailleurs sans cesse et ne se tiendra jamais pour satisfait. De temps en temps, chaque mois, chaque année, il consacrera quelques jours à se mettre en face de lui-même et à se demander quels progrès il a faits, quels sont ceux qui lui restent encore à faire. Au sortir de chacun de ces recueillements où il se sera mis face à face avec l'idéal moral, il se sentira de nouvelles forces et il verra s'agrandir avec la sphère de son activité le domaine de

(1) « Le calcul du succès est presque toujours destructeur de l'enthousiasme. » Mme de Staël, *Corinne*, l. VIII, c. 2.

(2) Voy. *l'Alternative*, par Ed. Clay, IIe part., trad. Burdeau, 1 vol. in-8; Paris, Alcan, 1886.

sa liberté. Il prendra ainsi la conscience de sa valeur. Le sage selon Spinoza s'annihile en face de la valeur infinie de la nature, c'est un point mathématique qui s'absorbe et s'annule dans l'infini; pour nous, il n'en est pas de même, notre place est petite, mais elle existe et a sa valeur, nous ne nous anéantissons pas comme le bouddhiste ou le panthéiste, nous nous remettons simplement à la place qui nous a été assignée. Nous avons par nous-mêmes une valeur. Celui donc qui s'est converti et travaille à devenir sage, ne change pas pour cela ses occupations, sa manière de vivre, il n'abandonne ni sa femme, ni ses enfants, ni sa patrie, ni son art, ni même ses biens; à l'extérieur de sa vie rien n'est chargé, sauf le mal qu'il travaille à supprimer, ce dont personne autour de lui ne songe à se plaindre, mais à l'intérieur tout est transformé; une seule pensée est venue qui a tout transfiguré. Il travaille et est même plus appliqué qu'autrefois, mais il n'est plus préoccupé ni du succès, ni des jugements d'autrui. Rien de tout cela n'est le bien; le bien, c'est la paix de son âme et l'accomplissement de la loi. Les êtres qui lui sont chers peuvent souffrir et mourir même, son âme sera désolée, mais non troublée, il dira avec le poète :

Je conviens à genoux que vous seul, Père auguste,
Possédez l'infini, le réel, l'absolu;
Je conviens qu'il est bon, je conviens qu'il est juste,
Que mon cœur ait saigné puisque Dieu l'a voulu.

Il ne proscrira pas les larmes comme Épictète, il pleurera sur les douleurs d'autrui comme il pleure sur les siennes propres, il n'accordera pas seulement aux autres êtres la pitié, hautaine et méprisante comme celle des pessimistes contemporains, ou gémissante comme celle des bouddhistes, il s'efforcera de soulager leurs maux, les aimera pour leurs douleurs et adoucira leurs blessures par le baume de sa charité; ses larmes couleront ainsi et cependant une paix constante environnera son âme, il sera résigné non déprimé, ni affaissé comme les épicuriens, ni raidi comme les stoïciens; il aura la douleur tranquille et ses sanglots même les plus déchirants auront

des résonances douces dans les échos profonds de son âme. Pas plus que les souffrances, les joies du dehors ne pourront troubler sa vie. Il préférera la joie à la douleur, parce que la joie est dans l'ordre, mais il ne se laissera pas emporter ni dissiper aux mouvements du plaisir. Il rira comme il pleurait, dans le calme de l'âme, dans la paix et la tranquillité du cœur. Ainsi coulera sa vie, semblable au dehors à celle de tous les autres, mais éclairée au dedans d'une lumière sereine qu'aucun événement ne peut troubler et que les approches mêmes de la mort ne feront pas vaciller. Il n'y a de l'autre côté de la vie rien que le sage puisse appréhender, il ne peut y avoir que la continuation de l'amour, de la sagesse et de la bonté. Par delà les collines qui barrent la vue s'étendent les plaines immortelles et le soleil de la justice les dore.

LIVRE III

LES CONSÉQUENCES

CHAPITRE Ier

Les Conséquences métaphysiques du libre arbitre

Diverses conséquences du libre arbitre. — Conséquences métaphysiques. — La forme substantielle. — L'être libre doit être en soi, par soi et pour soi. — Autonomie de la volonté. — Systèmes qui ne peuvent se concilier avec le libre arbitre. — Le phénoménisme. — Le monisme. — Le panthéisme. — L'hylozoïsme. — Le matérialisme. — L'optimisme. — Le pessimisme. — Les décrets absolus. — La liberté de Dieu. — Subordination des lois de la nature à la loi du bien. — Liberté de la loi du bien.

Nous savions déjà par les analyses du premier livre qu'il y avait de la contingence dans le monde et que tout n'y était pas nécessaire, nous venons de trouver dans le livre précédent cette contingence réalisée dans l'âme de l'homme et constituant son libre arbitre. Une contingence qui dispose d'elle-même, un libre arbitre, ne peut pas exister sans amener des conséquences de toutes sortes dans la spéculation et dans la pratique. Si le libre arbitre existe, ni les êtres ni le monde dans son ensemble ne doivent avoir la même constitution essentielle et métaphysique, ni la science ne doit être comprise de la même façon, ni la morale individuelle, ni le droit social ne doivent avoir le même sens et la même portée, ni l'art même ne doit être conçu de la même manière. L'étude à laquelle nous venons de nous livrer ne serait donc pas complète si nous ne déroulions la série des conséquences du libre arbitre pour la métaphysique, la science, la morale et l'art.

Voyons d'abord les conséquences métaphysiques.

Nous l'avons déjà établi plus haut (1), l'indépendance de l'être est la première condition de sa liberté. Aucun être ne peut être libre en ce en quoi il dépend. Par conséquent les seuls êtres qui soient libres sont ceux qui ont une existence en eux-mêmes, une véritable unité. Un amas ou un assemblage n'est pas vraiment un, l'unité ne peut lui être attribuée que d'une façon extérieure et artificielle, c'est, ainsi que parlaient les scolastiques, une pure dénomination extérieure. L'unité d'un tas de pierres n'est ni dans les pierres ni dans le tas, elle n'est que dans l'esprit qui considère à la fois les pierres. C'est ainsi qu'il n'y a aucune véritable unité dans les corps considérés à un point de vue purement géométrique. Leur étendue est toujours divisible et dès lors toujours multiple. L'unité mécanique n'est non plus qu'une dénomination extrinsèque. La mécanique suppose rassemblée en un point central toute la force du corps, qu'elle nomme masse, mais cette masse n'est qu'une résultante idéale dont la réalité se trouve dispersée dans chacune des masses atomiques composantes. Pour que l'unité ne soit plus seulement conçue dans le corps, pour qu'elle lui appartienne réellement, pour que le corps mérite vraiment d'être appelé un, il faut dépasser le point de vue géométrique et physique et arriver jusqu'à la constitution même de l'être, c'est-à-dire à son essence chimique.

Que l'on admette l'existence d'un seul corps simple dont les assemblages définis par le nombre et la position des parties formeraient tous les autres corps, ou qu'on admette plusieurs corps simples qui servent ensuite à former les autres, il faut toujours reconnaître que dès que nous nous trouvons en présence d'une substance chimique, nous avons en face de nous une unité véritable. Cette unité réside dans la loi selon laquelle les atomes homogènes ou hétérogènes sont groupés, c'est cette loi qui fait des atomes séparés une substance; les atomes étant la matière, cette loi mérite bien d'être appelée la forme du corps et, comme ce n'est que lorsque

(1) IIe part., liv. I, ch. 5.

cette loi se réalise dans une matière donnée que la substance est formée, on a eu raison de donner à cette forme le nom de *substantielle*. Ces formes substantielles, si peu comprises et si décriées malgré l'autorité de Leibnitz [1], ne sont pas seulement l'objet de la métaphysique, mais les sciences positives, la chimie, l'histoire naturelle, se proposent uniquement pour but de les rechercher. Car la forme substantielle n'est pas autre chose que la loi selon laquelle les parties de l'être sont unies.

Il n'y a donc d'êtres véritablement uns, entièrement distincts des autres, et dès lors indépendants, que les êtres substantiels et les plus humbles de tous sont les substances chimiques. Mais l'unité qu'on remarque dans ces substances ne vient pas des éléments composants, elle vient de l'ordre et des proportions définies qui s'imposent à ces composants, de leur forme ou de leur loi. Vouloir expliquer un corps composé quelconque uniquement par les corps composants, le protochlorure de mercure, par exemple, ou calomel, par le chlore et le mercure sans faire appel à la loi. serait se condamner à laisser sans explication ce fait qu'en dehors de certaines proportions le chlore et le mercure ne peuvent se combiner et cet autre que le bichlorure de mercure, ou sublimé corrosif, a des propriétés tout autres que celles du calomel. La forme substantielle ou la loi est donc un élément important de l'explication du corps. Ainsi, ce qui fait qu'un être se différencie des autres et réagit d'une façon qui lui est propre sur ceux qui l'entourent, c'est qu'il a une consti-

(1) « Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination. Mais en étant revenu après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'est que collection ou amas de parties à l'infini. Or, la multitude ne pouvait avoir sa réalité que des unités véritables, qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le continu ne saurait être composé ; donc pour trouver ces unités réelles, je fus contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps parfaitement matériel et parfaitement indivisible et doué d'une véritable unité. *Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles* si décriées aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendît intelligibles et qui séparât l'usage de l'abus qu'on en a fait. » — *Système nouveau de la nature et de la conservation des substances*, etc.; édit. Janet, t. II, p. 627.

tution interne, une loi, c'est qu'il est une substance, qu'il est en soi.

Pour être libre il faut être en soi, c'est-à-dire posséder une loi d'existence indépendante et distinguée. Cela suffit-il? Non, car alors toutes les substances, tous les corps seraient libres dans leurs réactions. Pourquoi ne le sont-ils pas? C'est que la loi qui les forme est en elle-même absolument déterminée, de sorte que toutes les réactions qu'elle doit produire, étant données des circonstances déterminées, sont complètement déterminées, comme un produit est nécessaire dès que ses facteurs sont donnés. Étant donné que je verse de l'acide sulfurique sur du fer, il est inévitable qu'il se forme du sulfate de fer. Étant donné qu'un rayon de lumière tombe sur de la dextrine, il est inévitable que ce rayon dévie à droite. Étant donné que je mets un mélange d'oxygène et d'hydrogène en présence d'une étincelle, il s'ensuit que de l'eau va se former.

Les substances chimiques ne possèdent donc pas la liberté. Leur loi est en elles sans être à elles, aussi bien l'unité qu'elles manifestent est loin d'être complète, elles n'ont qu'une unité formelle, idéale pour ainsi dire, et point d'unité physique, matérielle, réelle. Brisez en autant de parcelles que vous voudrez un morceau de carbonate de chaux ou de sulfate de fer, vous aurez toujours même dans les parcelles les plus ténues du carbonate de chaux et du sulfate de fer. On dirait que la loi n'a de puissance que pour unir différents éléments en proportions définies, mais qu'elle ne peut pas s'étendre jusqu'aux dimensions, jusqu'aux limites extérieures. Déterminées dans leur qualité, les substances chimiques restent indéterminées dans leur quantité, aussi sont-elles indéfiniment divisibles, multiples. Leur unité n'est pas complète, aussi ne sont-elles pas entièrement indépendantes.

Au-dessus des êtres inorganiques les êtres vivants nous apparaissent constitués par une loi plus précise à la fois et plus étendue. Le nombre de leurs attributs augmente et leur détermination s'accroît en proportion. En même temps que leur multiplicité leur unité s'est accrue. Ils

ont des limites plus ou moins précises, mais qu'ils ne peuvent pas dépasser. Eux seuls sont des unités véritables, des individus. Dans les végétaux il n'y a guère qu'une loi générale qui s'impose aux espèces et les variétés des individus ne sont que le contre-coup fatal des circonstances; mais dans les animaux, et surtout à mesure qu'ils croissent en perfection, les individus ont une physionomie et un caractère propres.

Et à mesure que le vivant s'élève dans la hiérarchie des êtres, à mesure aussi augmente avec la variété de ses organes l'unité de son ensemble organique. La loi semble prendre plus de force à proportion qu'elle s'étend à plus de détails. Mais elle semble aussi à proportion se restreindre à un plus petit nombre d'êtres. Chacun des individus tend à avoir une loi pour lui tout seul, une forme qui lui soit propre et le distingue de tous les autres. Cette forme, cette entéléchie, comme disaient Aristote et Leibnitz, est ce qui le caractérise. Ainsi, à mesure que l'être augmente en indépendance, il croît aussi en perfection, et cela par l'effet d'une loi ou forme qui lui appartient de plus en plus, qui solidifie en lui une variété de plus en plus grande d'attributs et de qualités.

Or, quelle est l'essentielle et intelligible nature de cette loi qui constitue l'essence des substances chimiques, l'essence des espèces végétales et des individus animaux? Elle est une unité qui relie une diversité d'attributs. Or, comment une diversité quelconque peut-elle être unie? Cela ne se peut en dehors de la pensée. Où existe l'unité d'un tas de pierres? Dans la pensée qui les unit. Où réside l'unité d'un assemblage artificiel quelconque? Dans la pensée de l'ouvrier qui a fait cet assemblage. De même l'unité d'un composé chimique se trouve dans la loi qu'il manifeste et qu'il porte en lui. Cette loi n'est pas une pensée du corps chimique, puisque ce corps ne pense point, ni du savant, qui ne fait que la découvrir, c'est donc une pensée de la nature. Ainsi encore l'unité organique du vivant, ce que Claude Bernard appelait son idée, son idée directrice et créatrice, est une pensée de la nature réalisée dans le vivant, comme

une statue est une pensée du sculpteur réalisée dans le marbre.

C'est donc la loi, ou la pensée, ou la forme, qui est la condition de l'indépendance des êtres. Mais cette condition ne suffit pas. Si en effet cette loi domine l'être dans tous les détails de son évolution, l'être est indépendant vis-à-vis des autres êtres, mais il est entièrement soumis à sa loi, à cette loi qui le constitue et qu'il n'a point faite. Pour que l'être jouisse de la liberté véritable, il faut qu'il possède en quelque façon la loi même qui le constitue, qu'il puisse prendre part à la formation et à l'établissement de cette loi. Par conséquent, si la loi est la même chose que la pensée, il ne suffit pas à l'être, pour être libre, de manifester en lui une pensée étrangère, il faut encore qu'il puisse former et produire des pensées qui lui appartiennent en propre. Il ne doit donc pas être seulement un reflet passif des choses extérieures et de ses lois intérieures, mais posséder une activité qui puisse organiser elle-même les données que lui fournissent le dedans et le dehors. Seul donc l'être qui pense peut être libre. Pour être libre il faut non seulement être en soi, mais être par soi. Mais l'activité pensante ne peut être possédée d'une façon étrangère à sa nature, il faut donc qu'elle soit pensée par l'être même qui la possède. En même temps qu'il la produit et par le même acte, l'être doit penser sa pensée, réfléchir, s'attribuer ses effets et par conséquent avoir conscience de soi-même en même temps que de ses modifications. Il doit donc être pour soi en même temps qu'en soi et par soi. C'est ainsi qu'il pourra distinguer parmi ses états, d'une façon indubitable et assurée, ceux qui lui appartiennent en propre et ceux qui ne lui appartiennent pas, différencier le désir de la volonté, les pensées qui sont en lui sans lui, des pensées qui sont en lui par lui. L'être libre aura donc une certaine latitude dans la formation de ses pensées; sans doute certaines lois élémentaires et fondamentales s'imposeront nécessairement à sa raison, il ne pourra s'affranchir des principes premiers; sans doute encore certaines données expérimentales s'imposeront à ses sens et il ne pourra s'y

soustraire; mais au delà des limites étroites de la science positive, pour tout ce qui, dépassant le donné et par conséquent le passé, s'élance vers l'avenir, la pensée pourra se donner libre carrière. C'est ainsi qu'elle pourra se poser à elle-même des règles d'action, des lois de conduite; elle pourra adhérer à la loi universelle du bien que lui découvrent les nécessités de sa raison ou se proposer d'autres buts, dans tous les cas elle sera elle-même l'auteur de sa loi. L'autonomie de la volonté est la conséquence nécessaire de l'existence de la liberté. Cette autonomie n'est pas absolue, comme le croyait Kant, mais relative. En fait, il n'est pas possible que l'être soit libre s'il n'est pas autonome. Un être raisonnable ne peut être libre s'il ne pose pas lui-même la loi ou la raison de ses actes. Or, la raison des actes ne peut se trouver que dans la fin qu'ils poursuivent, il faut donc que l'être libre puisse se proposer à lui-même des fins. Mais toutes les fins de son être lui sont données avec cet être même, le bien sensible avec son être sensible, le bien intelligible avec sa raison, il ne pourra donc être autonome que par le choix. C'est aussi ce qui arrive. Qu'il préfère le plaisir au devoir ou le devoir au plaisir, il est libre dans les deux cas, mais dans aucun des deux il ne fait lui-même la loi, il adhère à la loi « de ses membres » ou à la loi « de son esprit »; son autonomie consiste uniquement à choisir parmi des lois extérieures et à s'approprier celle qu'il choisit. Ainsi, comme le pensait Aristote, le libre arbitre de l'homme ne s'exerce pas sur les extrêmes, mais sur le milieu, non sur les fins dernières et absolues, mais sur ces fins relatives qui ne sont que des moyens.

Pour être libre il n'est pas nécessaire que l'être se pose entièrement lui-même et se crée de toutes pièces, il suffit qu'il crée une partie de lui-même; il ne peut le faire que par sa pensée libre. La loi constitutive des êtres libres est donc une loi qui peut se modifier elle-même dans certaines limites, c'est par conséquent une loi vivante, agissante, une pensée active, ce que le spiritualisme appelle une âme. L'âme n'est donc pas plus séparée de l'organisme que la loi chimique n'est séparée des

atomes qu'elle unit. Que serait l'homme sans l'âme? Un cadavre; et que serait-il sans le corps? Un esprit pur qui sans doute pourrait exister seul grâce aux propriétés souveraines de la pensée, mais qui échapperait à toute observation expérimentale. Or, le libre arbitre qui nous occupe est celui des êtres que l'expérience nous découvre, et par conséquent, lorsque nous parlons de l'âme, nous ne parlons pas de l'être qui existe séparément; l'âme n'est pour nous que la forme substantielle de l'être libre, ce sans quoi il ne serait pas libre, parce que c'est précisément ce sans quoi il ne serait pas. Mais ce qui est libre, c'est l'être dans son ensemble, dans son composé, c'est le corps en tant qu'il est uni à l'âme et l'âme en tant qu'elle est unie au corps, c'est l'être complet. L'homme est libre par son âme, mais c'est lui tout entier qui jouit de la liberté.

Il ne faut donc pas se représenter l'âme comme quelque chose de séparé des pensées ou même de l'organisme, comme un support inerte de pensées et de sentiments, comme une pierre pensante, selon le mot d'Aristote; la substance n'est pas une chose inerte et vide, elle n'est pas sans ses attributs, pas plus d'ailleurs que ceux-ci ne sont sans elle; elle est dans sa forme essentielle la loi selon laquelle les attributs sont unis. Ainsi comprise, la notion de substance ne mérite plus les dédains de la science expérimentale; elle ne mérite pas surtout le discrédit dont une critique trop rigoureuse l'a injustement frappée. Peut-être même le criticisme reconnaîtra-t-il que les lois dont il admet l'existence ne diffèrent pas beaucoup de la substance ainsi entendue. Que peut être en particulier la loi de personnalité, si elle possède une réalité véritable, autre chose que l'âme telle que nous la comprenons? Et si cette loi n'existe pas, comment expliquer le libre arbitre avec la multiplicité de phénomènes qu'il suppose? Nous avons déjà fait là-dessus nos réflexions et nous n'y reviendrons pas (1).

Ainsi donc le phénoménisme, qui n'admet aucune continuité de phénomènes, aucune loi qui les unisse, ne

(1) Voy. plus haut, p. 386.

peut rendre compte de la continuité qu'exige le processus psychologique qui aboutit à un acte libre. L'empirisme, qui ne voit dans l'être pensant que le reflet passif des choses extérieures, ne peut non plus s'accorder avec l'existence du libre arbitre. Le matérialisme, qui supprime la forme, et la loi supérieure qui seule est maîtresse d'elle-même et des organes, ne peut jamais voir dans un acte quel qu'il soit que le résultat fatal des contre-coups extérieurs. Le spiritualisme seul peut s'accorder avec la croyance au libre arbitre.

Or, parmi les substances que nous offre la nature, les seules qui nous paraissent posséder véritablement une âme pensante sont les hommes. Il ne saurait être question des minéraux, ni même des végétaux, leurs lois les dominent et ils ne peuvent rien sur elles. Pour les animaux, que leur organisation physique rapproche de l'homme et dont les actes extérieurs ne semblent pas beaucoup différer des nôtres, nous avons une preuve à notre sens décisive qu'ils ne possèdent ni la raison ni la liberté. Le propre de la raison est la conception de l'universel et cette conception est indispensable à la constitution de l'indétermination sur laquelle s'exerce le libre arbitre. Mais l'universel ne peut exister sans un mot qui le supporte et lui serve de véhicule extérieur. On peut sentir sans parler, on ne peut penser sans parler. Or, l'animal qui peut traduire par le cri les émotions qui l'agitent, auquel rien ne manque du côté des organes pour articuler des mots, n'a jamais exprimé par des mots les idées universelles. « Et ceci ne témoigne pas, dit Descartes, que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout [1]. » L'animal ne parle pas, donc il ne généralise pas véritablement, il ne conçoit pas l'universel, il ne pense pas. L'homme pense, au contraire, et chacune de ses pensées unifie une diversité sensible et enveloppe l'universel. Les mots ont ensuite pour mission de lui représenter sa pensée. Cette représentation verbale de l'universel soulage sa mémoire trop courte, ses sensations trop faibles, et lui

[1] *Disc. de la Méthode*, Ve partie.

permet de se représenter distinctement la variété infinie des choses.

Si maintenant nous nous demandons quelles sont les conséquences du libre arbitre pour l'ordre général du monde et la constitution métaphysique de l'univers, nous verrons que puisque les êtres libres sont des substances véritables, il n'est pas possible, s'il y a de tels êtres, qu'il n'y ait dans l'univers qu'une seule substance dont tous les êtres seraient de pures modalités. Ainsi est exclu le monisme de quelque nom qu'il s'appelle, qu'il fasse de Dieu la substance universelle, comme le panthéisme, ou qu'il ne voie cette substance que dans la matière et la force, comme l'hylozoïsme et le matérialisme.

Puisque la pensée de l'être libre découvre en soi-même et dans le monde des lois universelles auxquelles elle se sent tenue de se conformer, que d'ailleurs les lois de la nature correspondent aux lois de la raison, et que plus la science pousse loin ses investigations, plus on voit toutes les lois de la nature correspondre entre elles comme s'entretiennent les pensées diverses d'un même esprit, nous sommes amenés à poser hors du monde une Pensée suprême et législatrice qui par son exercice a posé la nature, l'esprit et leurs lois. Nous dirons alors avec Leibnitz : « *Quum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus.* » Dieu nous apparaît ainsi comme la Pensée, la Loi suprême. Mais si nous sommes libres, nous ne pouvons pas admettre que toutes les lois assignées au monde sont des lois inévitables et absolument rigoureuses. Autrement tout serait prévu et déterminé et le libre arbitre ne pourrait pas s'exercer. Aucun des systèmes qui admettent une détermination absolue du monde ne peut donc s'accorder avec l'existence du libre arbitre. L'optimisme et le pessimisme absolus sont de ce nombre. Dire que le degré de perfection du monde est fixé, arrêté et déterminé, que le monde est le meilleur des possibles, comme le faisaient Malebranche et Leibnitz, c'est dire évidemment que tous les événements sont déterminés et fixés, car si un seul peut changer, la perfection du monde est susceptible de diminuer ou de s'augmenter. Un raisonnement analogue prouve qu'aucun libre arbitre

ne peut subsister dans le pessimisme entendu à la façon de Schopenhauer. Tout est déterminé dans le pire aussi bien que dans le meilleur des possibles.

Il faut enfin reconnaître que le système des décrets absolus de la Providence, ordinairement adopté par les déistes, n'est pas moins destructeur de la liberté que les précédents. Dire de Dieu, selon une parole souvent citée : *Semel jussit semper paret,* et vouloir signifier par là qu'un décret absolu a réglé une fois pour toutes d'une façon immuable l'ordre de l'univers, c'est supprimer implicitement le libre arbitre dans l'homme. Si, en effet, l'homme peut produire des actions libres, tout ne peut pas être fixé dans le monde, tout n'est pas déterminé, et par suite le décret de Dieu n'était pas absolument rigoureux, mais comportait une certaine latitude. Si l'homme est libre, il faut que Dieu le soit aussi, et si Dieu est libre, ce n'est pas dans la raison abstraite et logique, toujours nécessitée, qu'il faut aller chercher les raisons de sa pensée, de son acte et des lois qu'il pose, c'est dans la raison pratique, active et aimante. A la place du Dieu exclusivement géomètre, il faut concevoir et adorer le Dieu bon.

Ce n'est plus d'un déterminisme inflexible et rigoureux, de décrets absolus qu'il faut parler, c'est de libres lois posées par une libre bonté. Car la bonté n'est pas moins intelligible que la raison pure. Comment d'ailleurs les bonnes raisons ne seraient-elles pas vraies? — Puisque la nature essentielle de la pensée consiste à unir des éléments divers, à poser des ensembles qu'elle cause et qu'elle explique, il faut reconnaître que toute pensée a une fin et un but, et que cette fin, ce but se confond avec la pensée elle-même. Or, nous savons d'autre part que la pensée ne se distingue pas de la loi des êtres. La loi est donc la même chose que la fin. Mais nous savons encore [1] que le bien d'un être n'est autre chose que le sentiment de sa conformité avec sa loi. Par suite donc, la pensée, la loi, la fin ou le bien ne sont que les aspects divers de la raison complète qui seule peut

(1) Voy. plus haut, p. 418, 433.

expliquer l'être. Or, la fin ne peut être conçue sans un agencement et une disposition de moyens. C'est précisément dans la disposition de cet ordre que se réalise la loi. Si donc une seule pensée gouverne la nature, il doit y avoir une loi suprême qui domine toutes les autres et par rapport à laquelle les autres ne sont que des moyens; il est bien clair alors que la nécessité de ces lois secondaires et dérivées n'est aussi que secondaire et subordonnée. Les fins étant données, certains moyens sont nécessaires, il y a donc une nécessité du moyen vis-à-vis de la fin; le moyen est par rapport à la fin une condition d'existence et par conséquent si la fin est voulue, le moyen est aussi voulu (1), mais rien ne prouve que la fin dernière soit nécessaire. Si, en effet, la cause première et la fin dernière des choses doivent entièrement être confondues, comme il le paraît, dans la notion d'une pensée souveraine et unique législatrice, cette pensée ne dépend pas d'une autre pensée extérieure et par conséquent n'a rien en elle qui ressemble à la nécessité logique qui unit les conséquences au principe, les moyens à la fin; si, d'autre part, comme l'a pensé Leibnitz (2) avec le christianisme, et c'est le sens profond du dogme de la Trinité, la pensée de Dieu est une vivante synthèse, aucune nécessité intérieure ne peut unir entre eux ses divers attributs, car ils ne peuvent se ramener l'un à l'autre par analyse, comme cela a lieu en mathématiques, ils sont indépendants comme le sont les membres d'une même famille, et unis à la fois comme le sont les organes d'un même organisme. Il n'y a donc en Dieu aucune des deux seules sortes de nécessités que nous connaissions, ni nécessité logique, ni nécessité mathématique.

Les fins que Dieu poursuit et qui, en procurant le bien universel, doivent aussi procurer le bien des êtres, sont des fins libres et indépendantes. Comme l'a dit très justement M. Ravaisson, « être libre c'est se vouloir soi-même, être indépendant c'est n'obéir qu'à soi ». La liberté de Dieu pose donc une loi suprême à laquelle se subordon-

(1) Cf. Ravaisson, *Rapport*, 2e édit., p. 269.
(2) Voy. plus haut, p. 209.

nent toutes les autres; or, l'ordre le plus élevé que nous trouvions dans la nature, celui que les autres conditionnent et préparent, est l'ordre de la pensée et l'ordre de la moralité qui en est la suite, comme nous le verrons plus loin. Il s'ensuit donc que les lois, conditions premières de toute existence et de toute vie, ne peuvent être que nécessaires, mais que les constances de leurs entrecroisements et de leurs rencontres dépendent de lois plus hautes dans lesquelles entre comme facteur la liberté. De même que le pilote oriente sa voile au vent et s'accommode aux circonstances, désirant l'arrivée au port plutôt que le droit chemin, de même la loi souveraine a sans doute un but immuable, mais elle sait y arriver en tenant compte de toutes les contingences et de toutes les libertés. C'est elle-même d'ailleurs qui a voulu ces libertés, et par suite, quand elle en tient compte, c'est d'elle seule qu'elle dépend. C'est avec une règle de plomb et non avec une règle de fer qu'a été tracé le dessin des choses. La loi qui gouverne est une loi de grâce et d'amour, une loi de charité qui se fait toute à tous et sait unir, comme il convient à la suprême pensée et à la souveraine liberté, la plus merveilleuse variété à la plus solide unité. L'équilibre du monde n'est pas l'équilibre stable d'une chose morte, mais l'équilibre instable qui fait la vie des êtres organisés. L'idéal de la loi ne doit pas être placé dans la rigueur mathématique, mais dans les conceptions les plus élevées de la vie et de l'amour. Si, en effet, la loi n'est que la pensée, qu'est-ce qui donne à la pensée le branle et le mouvement? qu'est-ce qui est la raison la plus intime de son exercice et ainsi la raison même de la raison? N'est-ce pas le plaisir qu'elle prend à se sentir être, le bien qu'elle éprouve et qui l'attire? et n'est-ce pas ainsi l'amour qui est la cause première de son acte? Le bien et l'amour sont ainsi la raison dernière des choses. Sans le bien il n'y aurait point d'amour, et sans l'amour il n'y aurait point d'action, et par suite point d'activité, ni de pensée, ni de loi, si la loi n'est autre chose que le résultat de l'exercice de la pensée. Par conséquent, ce n'est pas la nécessité qui est le dernier mot des choses, mais là Bonté. Or, la bonté se subordonne les choses, mais en elle-même elle

est une indépendance absolue. Tout dépend des fins supérieures de la bonté et de l'amour, tout va au bien, tout y converge, et dès lors tout doit librement s'y adresser. L'amour a posé librement la liberté dans le monde, l'amour seul maintient le monde, et s'il semble déroger aux lois géométriques, c'est en vertu de lois plus profondes, dont l'harmonie se dérobe à notre raison, mais dont notre cœur s'enchante.

CHAPITRE II

Les Conséquences scientifiques du libre arbitre

La nécessité mathématique. — La nécessité physique. — Caractère hypothétique de ces deux nécessités. — Le libre arbitre et les sciences. — Le libre arbitre et la conservation de l'énergie. — Le libre arbitre et la psychologie. — Discontinuité des sciences. — Certitude de la science. — Synthèse des lois. — Les lois comme fins. — La science et la morale.

Si les conséquences que nous venons de tirer de l'existence du libre arbitre s'en déduisent logiquement, il semble qu'ayant soumis le monde à la liberté nous l'ayons, par là même, soumis à l'arbitraire et au changement. Or, dans une telle hypothèse, que va devenir la science? Il n'y a science, en effet, que du nécessaire et de l'immuable; si donc tout dans le monde est soumis au changement, comment la science peut-elle se constituer? C'est ici le lieu d'approfondir cette question que nous n'avons pu qu'effleurer plus haut (1).

Il faut toujours distinguer deux sortes de sciences, les sciences *à priori*, les mathématiques, où les diverses démonstrations ne font qu'analyser des lois et des définitions idéales, et les sciences *à posteriori*, expérimentales. Dans les premières, nous l'avons vu, la nécessité est absolue et toutes les déductions sont rigoureusement certaines parce qu'elles ne dépendent que du principe de contradiction. Nous devons cependant remarquer, à la suite de Descartes, que les propositions mathématiques n'appartiennent pas à la classe des jugements qu'on appelle catégoriques, mais à la classe de ceux que l'on nomme hypothétiques. « Car, dit Descartes, je voyais bien que *supposant* un triangle il fallait que ses trois

(1) P. 332.

angles fussent égaux à deux droits, mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle [1]. » Ainsi la nécessité des mathématiques est entière dès que l'objet mathématique est posé, mais cette nécessité même est subordonnée à la position de l'objet. La nécessité mathématique est donc absolue si l'existence des objets mathématiques est absolument nécessaire, et seulement relative si l'existence de ces objets n'est pas nécessaire. Mais, quoi qu'il en soit, les vérités idéales des mathématiques deviennent nécessaires dès que leur objet est conçu et le libre arbitre ne les conditionne en nulle façon.

Dans les sciences expérimentales, au contraire, l'opposition peut se produire et le libre arbitre peut entrer en conflit avec les prévisions scientifiques. La science en effet a, d'après Littré, un double rôle : elle doit décomposer l'expérience passée pour composer après l'expérience future. Il est évident que tant qu'elle se borne à décomposer l'expérience passée, elle ne fait que constater ce qui a été et aucune puissance au monde ne peut entraver la liberté de ses recherches et se mettre en conflit avec elles. La science a évidemment le droit de rechercher quels ont été les événements du passé et de simplifier ses recherches en ramenant les faits singuliers à des faits plus simples et plus généraux, elle ne fait ainsi qu'obéir à ce besoin logique de la pensée dont nous avons décrit le procès, elle recherche dans le singulier l'universel.

Mais lorsque la science, à l'aide de l'expérience passée, veut construire l'expérience future, elle dépasse les données, elle soutient que l'avenir sera semblable au passé, elle suppose alors que les relations constantes du passé seront aussi constantes dans l'avenir, elle forme la notion de loi. Or, ou bien la science positive prétend ne s'appuyer que sur l'expérience et alors elle n'a aucun droit de soutenir que l'avenir sera semblable au passé, elle ne peut voir dans les lois que des habitudes que le monde a prises, mais dont rien ne garantit

(1) *Disc. de la Méthode,* IVe part.

la persistance; ou elle dépasse l'expérience et, par une vue *à priori* de l'esprit, soutient que l'avenir doit être semblable au passé et que les lois doivent être constantes et immuables. La prévision peut alors s'exercer et elle exige que le conséquent soit nécessairement uni à l'antécédent. La science a donc besoin, pour se constituer, de la nécessité et de l'immutabilité de son objet, nous l'accordons volontiers avec Aristote; mais de quelle nature doit être cette nécessité? La science a-t-elle besoin d'une nécessité absolue qui s'étende à tout ou peut-elle se contenter d'une nécessité relative? Dans le premier cas on tombe dans tous les inconvénients et tous les paralogismes que nous avons reprochés aux systèmes nécessitaires. Le second seul peut s'accorder avec l'existence du libre arbitre.

Or, la science positive nous donne-t-elle autre chose que des nécessités de relations, exige-t-elle autre chose? Ici, plus encore qu'en mathématiques, la nécessité est hypothétique et non point catégorique, elle porte sur la liaison des deux termes de la loi et non sur la position totale de la loi. L'antécédent étant posé, il est nécessaire que le conséquent le soit, mais la loi dans son ensemble n'en demeure pas moins contingente. Grâce à l'analyse continue dont nous faisons usage en mathématiques, nous voyons bien comment il est impossible qu'une conséquence ne résulte pas d'un principe; mais dans les sciences physiques il en est tout autrement. L'expérience seule peut nous apprendre qu'un phénomène est lié à un autre phénomène, aucune analyse ne peut montrer, et la critique de Hume sur ce point est définitive, que l'acide arsénieux, par exemple, doit passer sans se liquéfier de l'état solide à l'état gazeux, ou, pour prendre des exemples plus vulgaires mais non moins frappants, que la chaleur solidifie les substances albumineuses tandis qu'elle liquéfie les substances graisseuses. Cela se fait ainsi, c'est tout ce qu'on en peut dire. La nécessité de cette liaison est une nécessité de fait, mais n'a rien qui s'impose à notre raison. Cette nécessité est donc non seulement hypothétique, comme est celle des lois mathématiques, mais elle est en outre irrationnelle. Si quelque chose

nous pousse à affirmer la constance de cette relation, ce ne peut être sa nature intrinsèque, mais des considérations extrinsèques. Nous avons besoin pour rendre le monde intelligible de l'unifier, d'en faire un tout, nous supposons que la pensée qui le gouverne est essentiellement immuable et une et nous déclarons alors que les lois sont également immuables. Mais il faut bien reconnaître que ce besoin métaphysique de l'esprit est tout aussi bien satisfait dans l'hypothèse de l'immutabilité d'une volonté du Bien, telle que nous l'avons exposée dans le précédent chapitre, que dans l'hypothèse d'une raison pure sans amour et sans volonté.

Mais le libre arbitre ne pourra-t-il pas troubler les lois, empêcher les conséquents de suivre constamment les antécédents et par suite détruire la science en déconcertant ses prévisions? — Le libre arbitre d'abord n'a aucune action sur les lois mathématiques, il n'en peut avoir davantage sur les lois chimiques, physiques ou biologiques. Une pierre tombe et ma main l'arrête dans sa course. Que le mouvement de ma main résulte ou ne résulte pas de mon libre arbitre, qu'y aura-t-il de changé dans les lois physiques selon lesquelles les corps sont attirés vers le centre de la terre et dans les lois physiologiques selon lesquelles les muscles se meuvent après une innervation? La seule chose que puisse faire le libre arbitre, c'est de modifier l'antécédent et par là de modifier le conséquent, mais il n'y a là rien qui ne soit conforme à l'essentielle nature de la loi. Les prévisions de la science restent donc aussi certaines qu'elles le sont dans toutes les sciences où peuvent se rencontrer des entrecroisements imprévus de causes. Le libre arbitre n'est qu'une de ces causes imprévues. Si donc les limites étroites imposées à la science par la capacité de l'esprit humain n'empêchent pas la science de se constituer et d'arriver à de magnifiques résultats, l'impossibilité où elle se trouve de prévoir les actes libres ne peut non plus l'empêcher d'être et de se développer. Toutes les lois qui régissent le monde des corps restent rigoureusement vraies et leur nécessité, pour être hypothétique, ne reste pas moins entière.

Toutes les lois biologiques, physiologiques, chimiques et physiques, tous les théorèmes de l'arithmétique, de la géométrie et de la mécanique demeurent inébranlables, que le libre arbitre existe ou qu'il n'existe pas.

On nous demandera maintenant peut-être : Le libre arbitre peut-il s'accorder avec la loi de la conservation de l'énergie? Le libre arbitre fait-il oui ou non entrer dans le système mécanique de l'univers des forces nouvelles? S'il le fait, il crée de la force et que devient la loi scientifique? S'il n'en crée pas, comment peut-il agir? — Voici l'explication que nous proposons. Nous croyons d'abord qu'il faut tenir pour prouvé : 1° que tout changement dans l'âme correspond à un changement dans le corps; 2° que tout changement de direction dans le mouvement du corps nécessite une force nouvelle. Nous admettons donc une harmonie complète entre l'âme et le corps et nous nous refusons à croire qu'on puisse changer la direction d'un mouvement sans déployer de la force. Leibnitz a d'ailleurs démontré le contraire. Nous ne croyons pas avoir besoin d'établir ces deux points, nous nous adressons surtout aux déterministes et il les admettent. Nous sommes donc amené à dire que le libre arbitre introduit dans le système mécanique de l'univers des corps une force nouvelle. Cela est-il en opposition avec la loi de la persistance de la force? Oui, si on fait de cette loi une loi absolue, sans restriction; non, si l'on prend cette loi dans le sens où il faut la prendre, dans un sens relatif, expérimental. Dans ce dernier sens, elle se formule ainsi : La quantité de force persiste sensiblement la même. Or, en quoi la quantité de force nécessaire pour changer la direction du mouvement de toutes les molécules cérébrales de tous les hommes, quand elle s'ajouterait à toutes les autres forces de la nature, pourrait-elle produire un accroissement sensible? Le poids d'un wagon sur la bascule est-il augmenté parce qu'une mouche s'y est posée? — Et de plus, s'il est possible que le libre arbitre crée une force nouvelle, ne peut-il pas aussi anéantir parfois des forces existantes? Et alors la constance de la quantité de force ne serait-elle pas maintenue? Les lois de la science expérimentale ne seraient donc pas

contredites quand même le libre arbitre créerait ou anéantirait de la force.

Mais alors le libre arbitre ne devient-il pas un absolu, ne cesse-t-il pas d'être une puissance humaine pour devenir une puissance divine? Il y a des miracles réservés à Dieu, dit Leibnitz, et la création ou l'annihilation d'une force quelconque sont au nombre de ces miracles. — Mais ne pourrait-on pas admettre que l'âme humaine, qui est, nous l'avons vu, une raison active, ou, ce qui est la même chose, une force rationnelle, a reçu à sa naissance une certaine quantité de force et qu'elle peut, à son gré, communiquer au monde une partie de sa force propre? Elle ne donnerait alors que ce qu'elle aurait reçu, elle n'usurperait plus les attributs de la puissance divine, elle ne créerait pas la force de toutes pièces, elle ne ferait que la produire, la manifester dans le monde des corps. Si maintenant on nous demandait d'expliquer comment une force psychique, spirituelle, peut passer de l'âme dans le corps, nous demanderions qu'on nous expliquât comment le mouvement d'une bille se communique à la bille qu'elle choque; quand on nous aura expliqué ceci, nous nous déclarons prêt à expliquer cela.

Il faut donc reconnaître que le libre arbitre ne trouble pas les lois scientifiques et n'enlève dans le monde des corps aucun événement à la juridiction de la science. La science reconnaît que les déterminations psychiques ont une influence sur les mouvements musculaires, il faut seulement admettre que l'état mécanique cérébral qui a précédé la détermination n'est pas la condition suffisante de cette détermination. Si, en effet, la volition libre a des conditions extérieures nécessaires, elle ne trouve qu'en elle-même sa condition dernière et véritablement suffisante. Aussi la psychologie ne peut-elle prétendre à une certitude scientifique semblable à celle que revendiquent la physique et la chimie. Il y aura toujours sans doute des conditions nécessaires de la volition et de la pensée, et dès lors la psychologie pourra établir des lois assurées de la sensation, de la mémoire, de l'association, de la connaissance, de la tendance et du désir, des lois mêmes de

la volition; mais les prévisions dues à ces dernières ne seront jamais que probables et ne pourront atteindre à une complète et entière certitude. Et s'il semble que l'hiatus qui sépare l'homme du reste du monde soit trop grand, quelques réflexions pourront montrer que cet hiatus est moins énorme qu'il ne paraît au premier abord et qu'il a été préparé par d'autres.

La science procédant par des analyses continues ne remarque pas en effet toujours que cette continuité n'est qu'apparente et qu'il y a des passages que l'habitude rend faciles, mais que la réflexion trouve bien hardis. Essayons de montrer quelques-uns de ces passages (1).

La logique pose les conditions formelles de la pensée, mais de toutes les lois de la logique formelle on ne pourrait tirer une seule pensée réelle. De même les mathématiques posent les conditions idéales de l'existence des êtres dans l'espace et dans le temps. Toutes les lois mathématiques réunies pourraient-elles former le plus humble morceau de matière? Ainsi la logique et les mathématiques sont les sciences des conditions de la possibilité des êtres, mais du possible on ne peut sans hiatus passer à l'être réel. La logique et les mathématiques sont des conditions nécessaires, non des conditions suffisantes de l'existence.

Par conséquent on peut bien passer, par voie d'analyse et de régression, de l'existence des corps à leurs lois mathématiques, mais il est impossible de passer par la même voie des lois mathématiques aux lois physiques. Prenons pour exemple la loi de l'attraction universelle : pourquoi la formule est-elle $f = \frac{m}{d^2}$ au lieu de $f = \frac{m}{d}$ ou $f = \frac{m}{d^3}$? Il n'y a pas d'autre raison que celle-ci : cela est ainsi parce que cela est ainsi; on ne peut déduire par analyse la loi de l'attraction d'aucune loi mathématique. Il en est de même de toutes les lois physiques. Mais l'hiatus qui sépare les mathématiques de la physique sépare encore la physique de la chimie. La physique exprime les conditions générales de l'existence des corps,

(1) Voy. Boutroux, *la Contingence des lois de la nature*, et le livre très bien informé de M. Denys Cochin : *l'Évolution et la Vie*, 1 vol. in-18; Paris, 1886.

la chimie les lois particulières de l'existence de tel ou tel corps. De ce que tout corps peut être solide, liquide ou gazeux, on ne peut déduire la température à laquelle tel corps donné, l'oxygène ou le mercure, par exemple, sera liquide, solide ou gazeux. Ici encore l'analyse peut aller du composé au simple, de l'existence chimique et réelle aux conditions physiques et plus générales de cette existence; mais elle ne peut reconstituer l'essence chimique à l'aide de ces conditions. La condition nécessaire n'est nullement une condition suffisante.

Enfin les lois chimiques ne peuvent suffire à expliquer la vie. Ici nous avons pour nous non seulement le raisonnement et la logique, mais l'expérience même. Les découvertes de M. Pasteur ont rejeté dans le domaine des vieilles théories démenties par les faits la thèse des générations spontanées. *Omne vivum ex vivo,* telle est la loi qui se dégage de toutes ces expériences qui ne sont pas moins admirables aux yeux du philosophe et du logicien qu'instructives pour le médecin et fécondes pour l'humanité. Par suite donc on ne peut passer par voie d'analyse du domaine des choses mortes au domaine des êtres vivants, de la chimie à la biologie. Par ses belles recherches de synthèse M. Berthelot n'a montré qu'une chose, c'est que les lois de la chimie sont les conditions nécessaires de la vie, mais toutes les synthèses opérées dans le laboratoire sont inertes et mortes, elles manquent du ferment de vie, elles ne sont pas des conditions suffisantes. Sans elles la vie ne peut être, mais avec elles seules elle ne peut se montrer.

Si maintenant nous passons des phénomènes de la vie aux phénomènes de la conscience, nous rencontrons un autre hiatus. Est-il nécessaire de rapporter encore les paroles si souvent citées de Tyndall, de Dubois-Raymond, de Lewes et même de M. Taine? Tous reconnaissent qu'il n'y a aucun passage analytique possible entre une vibration nerveuse ou cérébrale et un état de conscience. Étant donné l'état de conscience, ils reconnaissent la nécessité de la vibration nerveuse ou cérébrale, mais de la vibration cérébrale on ne peut en aucune façon déduire l'état de conscience. Ici encore, par conséquent, nous

devons dire : les états physiologiques sont des conditions nécessaires, mais non des conditions suffisantes.

Nous avons vu enfin [1] que de la sensation à la pensée il y a encore un autre hiatus. Toutes les images ensemble ne peuvent arriver à former une véritable pensée, une idée universelle, cela est impossible et d'un autre ordre, comme eût dit Pascal. La sensation est la condition nécessaire et non la condition suffisante de la pensée. Or, c'est justement ici que se trouve le libre arbitre. Si donc des lois géométriques la science ne peut déduire les lois physiques; si des lois physiques elle ne peut déduire les lois chimiques; si des lois des êtres inorganiques elle ne peut déduire les lois des êtres organiques; si des lois physiologiques elle ne peut déduire les lois de la sensation, pourquoi prétendrait-elle déduire des lois de la sensation les lois de la pensée? La métaphysique, lorsqu'elle barre au seuil de la psychologie le chemin aux prétentions de la science positive, ne fait rien de scandaleux et d'inusité, elle rappelle à la science les étapes qu'elle a parcourues dans son développement.

Mais la science fait observer que si, à la vérité, il lui a toujours fallu sauter quelque degré pour passer d'une science à l'autre, au moins dans chacune de ces sciences elle pouvait s'exercer librement et ne rencontrait aucune entrave. Tous les phénomènes, quelque obscure que fût leur essence, se laissaient enfermer dans des lois inflexibles, tous reconnaissaient l'infaillible juridiction. Pourquoi les lois de la conscience et de la pensée seraient-elles moins nécessaires que celles de la vie et de l'existence? — La raison est péremptoire. Les lois sont autres parce que les phénomènes sont changés. Tandis que tous les autres phénomènes ne sont que singuliers, les phénomènes de pensée ont une valeur universelle; tandis que partout ailleurs le jeu purement mécanique des causes efficientes suffit à tout expliquer, dans la conscience et dans la pensée on ne peut rien expliquer sans avoir recours à la cause finale. Par suite donc, si l'on réfléchit que l'ordre de la valeur et celui de la

[1] IIe part., II, 2.

causalité ont été ainsi entièrement intervertis quand on a passé du domaine de la nature extérieure au domaine de la pensée, il sera peut-être plus aisé de concevoir comment la forme des phénomènes ayant changé du tout au tout, la forme des lois a dû subir un changement analogue.

Ainsi la science découvre les conditions nécessaires des événements et quelquefois aussi leurs conditions suffisantes. Mais, dans tous les cas, la nécessité des liaisons étant la forme des lois synthétiques qu'elle constate dans le monde, elle peut toujours prédire à coup sûr les événements inorganiques ou organiques qui dépendent de sa juridiction, sous la condition que rien d'extérieur et d'imprévu ne vienne à surgir. Peut-elle interdire à l'imprévu le droit d'exister? Mais pour qu'elle fût en droit de le faire, il faudrait que dans les lois positives le conséquent pût analytiquement se déduire de l'antécédent. Or, c'est depuis Hume un lieu commun que cette déduction est impossible. La liaison causale est une liaison synthétique et on n'a jamais dans la cause la raison adéquate de l'effet. Par conséquent, il est toujours possible qu'un autre effet se produise. Un changement dans la loi est toujours intelligible. Aussi avons-nous vu que les partisans du déterminisme doivent vouloir réduire la causalité à une relation analytique. Mais s'ils ne le peuvent, il faut reconnaître que la liaison de telle cause à tel effet est un fait, mais un fait dont il est impossible par les procédés de la science de trouver une raison. Par conséquent un mystère irréductible subsiste toujours dans les constatations scientifiques, et, comme l'a vu profondément M. Rabier, « qui dit mystère dit possibilité de miracle (1) ». La liaison synthétique a cependant des raisons, ces raisons sont celles mêmes qui président à l'existence des êtres, au gouvernement du monde. Les lois morales et libres de la grâce et de la bonté régissent donc les lois scientifiques; les lois inférieures ne sont que des conditions et des moyens vis-à-vis des lois supérieures, il faut donc qu'à l'occasion elles leur soient subordonnées. La science demeure inébranlable dans ses limites, et ses prévisions

(1) *Diction. des Sciences religieuses,* de Lichtenberger, art. POSITIVISME.

sont toujours assurées sous la réserve de l'imprévu, ainsi que nous avons eu l'occasion de l'expliquer (1).

Il nous paraît donc que les besoins scientifiques de l'esprit sont aussi bien satisfaits dans l'hypothèse du libre arbitre que dans celle du déterminisme. Quant aux besoins pratiques, j'ose dire qu'ils le sont beaucoup plus encore. Lorsqu'en effet la science « compose l'expérience future », elle a surtout un but pratique. Or, que faut-il pour que ce but soit rempli? Il suffit que les prévisions scientifiques se réalisent avec une approximation très grande, il n'est nullement nécessaire qu'elles se réalisent rigoureusement et dans tous leurs détails, ce qui n'arrive pas d'ailleurs. Pour que les lois scientifiques imposent l'obéissance à la raison, il suffit que leur constance soit très probable, il n'est pas du tout nécessaire qu'elle soit absolument certaine. Or, la métaphysique morale affirme que les lois établies par la raison ne changeront pas sans raison; en l'absence de raisons de changement, nous devons donc croire que les lois ne changeront pas. Pour reprendre notre exemple, le pilote désire arriver au port plutôt que tenir le droit chemin, mais, s'il est sage, c'est le droit chemin qu'il tiendra le plus possible et c'est dans cette direction que nos yeux le chercheront. Nous croirons donc que l'avenir ressemblera au passé sans tomber pour cela dans un fétichique respect vis-à-vis des lois de la science positive. Nous les regarderons comme à peu près et sensiblement certaines, ainsi que l'expérience d'ailleurs nous montre qu'elles le sont, nous verrons en elles des lignes nodales, des centres idéaux autour desquels oscille la moyenne des événements. Les phénomènes gravitent autour de ces centres comme des mondes en formation, plus nombreux et plus condensés à mesure qu'ils s'en rapprochent, plus rares et plus dispersés à mesure qu'ils s'en éloignent. C'est la raison pure qui, grâce à l'abstraction, détermine les lois centrales comme le physicien établit les lignes géométriques autour desquelles ondulent les vibrations sonores. En l'état fragmentaire de notre savoir, nous ne voyons

(1) P. 334.

que des lois distinctes et séparées là où il n'y a sans doute qu'une seule et profonde loi qui, dans son immense synthèse, contient ramassée en elle la raison de tous les événements et de tous les êtres particuliers. Les lois sont peut-être des lois qui se font plutôt que des lois qui sont faites. La raison scientifique les devine, les augure, les prévoit plutôt qu'elle ne les constate et ne les découvre. Ainsi le géomètre devine et prédit les conditions d'équilibre de deux corps pendant qu'ils se balancent encore.

La science a donc toujours le droit de chercher dans l'analyse du passé des lois qu'elle imposera ensuite aux événements futurs. Il serait déraisonnable de ne pas se fier à ses prévisions, il pourrait être criminel de les négliger ou d'en faire fi. C'est que la science a une juridiction morale sur laquelle on n'a pas toujours assez insisté. Si, en effet, la loi morale nous ordonne de faire le bien et que le bien résulte en chaque chose de sa conformité avec l'ordre normal constitué par les lois, la science qui découvre l'ordre du monde impose à la volonté l'obligation de respecter cet ordre et de se conformer à ses lois. Ainsi les lois absolues et idéales conçues par la science sont moins des résultats qui s'imposent aux actions d'une façon mécanique et fatale que des fins que le libre arbitre doit travailler à réaliser. Loin que le libre arbitre puisse s'opposer à la science, c'est de lui que la science attend sa confirmation et son inébranlable certitude.

CHAPITRE III

Les Conséquences morales du libre arbitre

Les notions morales. — Leur explication déterministe. — La responsabilité. — Le mérite. — Le démérite. — La sanction. — Le repentir — La justice. — La valeur du monde dans le déterminisme. — Cruelle énigme. — Le monde déterministe est amoral. — Explication des notions morales au point de vue du libre arbitre. — Existence d'un ordre idéal du droit. — Le devoir. — La science et la morale. — Explication de la douleur. — La valeur du monde.

Une des preuves les plus fréquemment apportées en faveur de l'existence du libre arbitre est celle qui résulte des notions morales. On montre qu'aucune des notions morales telles que les possède la conscience, ne peut s'expliquer dans l'hypothèse déterministe. Ainsi la responsabilité, le mérite, la sanction, le repentir, le droit ne pouvant plus exister pour le déterministe, il s'ensuit que le déterminisme est réfuté par une sorte de réduction à l'absurde. Mais le déterministe répond qu'il peut donner un sens très plausible à toutes ces notions, qu'il peut les interpréter aussi bien et mieux peut-être que le partisan du libre arbitre. Nous avons vu plus haut, en effet, que la notion du devoir était également explicable du point de vue déterministe et du point de vue du libre arbitre. Cette notion même se prête aux deux interprétations sans subir un notable changement de sens. Il n'en est pas ainsi des autres notions que nous venons de mentionner; le déterministe reconnaît volontiers que le sens qu'il leur donne n'est pas du tout le même que celui que leur attribue le partisan du libre arbitre. Mais il soutient que son interprétation est d'accord avec les données véritables de la conscience, non peut-être avec les données d'une conscience soumise de longue date à une éducation dominée par l'idée du libre arbitre, mais avec les données d'une conscience libre de toute éducation indéterministe.

Nous ne voulons pas ici examiner le bien fondé des prétentions déterministes, nous croyons que la vérité des notions morales dépend plutôt de la vérité du libre arbitre que la vérité du libre arbitre de l'existence des notions morales. Or, nous avons prouvé l'existence de notre libre pouvoir. Nous ne voulons ici et dans le chapitre suivant que mettre en présence les conceptions qui doivent résulter dans les divers domaines pratiques de la croyance au déterminisme ou au libre arbitre. Nous raisonnerons en logicien beaucoup plus qu'en moraliste ou en psychologue, la conscience du lecteur l'avertira plus sûrement que nous ne saurions le faire de quel côté se trouvent les conceptions qui répondent à la véritable nature de l'homme.

Quand nous accomplissons une action qui a une valeur morale, que sentons-nous? Avant d'accomplir l'action, nous entendons une sorte de voix intérieure qui nous commande ou nous défend d'accomplir cette action, c'est le devoir; nous nous sentons obligés d'obéir au devoir, c'est le sentiment de l'obligation. Après que l'action est accomplie, nous sentons que c'est nous qui devons répondre du bien ou du mal qu'a produit cette action, que ce bien ou ce mal nous est imputable, nous avons donc le sentiment de notre responsabilité. Par le fait seul que nous avons accompli une bonne action, nous croyons avoir droit à une partie du bien qui en doit résulter, nous croyons mériter un bonheur futur, c'est la notion de mérite; si l'action accomplie est mauvaise, nous croyons qu'il est juste que nous ressentions le contre-coup de la méchanceté de notre action, et que c'est justement que nous éprouverons du malheur, c'est la notion de démérite. Comme conséquence de ces deux notions, nous attendons un bonheur à la suite de notre bonne action; à la suite de notre action mauvaise nous attendons un malheur. Nous avons donc l'idée de récompense et de punition, en un mot l'idée de sanction. Et cette sanction ne se fait pas longtemps attendre : l'action une fois réalisée, si elle est bonne, nous sentons en nous-mêmes la paix profonde, l'épanouissement délicieux qui résultent du bien accompli; si elle est mauvaise, nous ressentons

au contraire l'amertume de la conscience troublée, les douleurs cuisantes du remords, et, planant au-dessus de toutes ces notions, les dominant et les résumant, nous concevons l'idée de la justice et du droit. Nous nous sentons obligés d'obéir au devoir parce que le devoir a le droit de nous commander, parce qu'il est juste que le bien soit accompli et que l'ordre soit réalisé; si nous jugeons que la sanction doit accompagner le bien ou le mal, c'est que nous trouvons qu'il est juste que le désordre réalisé entraîne après lui un autre désordre ou que l'ordre accompli augmente la somme d'ordre qui se trouve dans le monde; si nous jugeons que nous sommes responsables et que nous devons ressentir une partie des maux et des biens que notre action a causés, c'est encore que nous trouvons cela juste, qu'en posant notre action, nous croyons par là même nous être créé des droits à un bonheur ou à un malheur futur. Nous distinguons profondément le fait du droit: c'est un fait que le devoir n'est pas toujours réalisé, que le méchant est souvent heureux et que l'homme de bien parfois ne l'est pas, mais notre conscience proteste et déclare que tout cela est contraire au droit, à la justice. Les règles absolues du droit règnent dans une sphère idéale; souvent contredites par les faits, elles ne nous paraissent pas moins devoir être obéies toujours et partout.

Voici comment le déterminisme interprète toutes ces notions. Dans le système déterministe, toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, l'être psychique forme un tout, un consensus dont tous les événements sont solidaires les uns des autres; la responsabilité ne sera pas autre chose que le sentiment de cette solidarité des événements appliqué aux actions morales. Que j'aie ou non été la cause libre d'une action quelconque, cette action est en moi, elle est à moi, elle est moi. Que suis-je en effet? un être composé d'événements, et alors chacun de ces événements est une partie intégrante de moi-même; ou un être simple qui produit nécessairement tous ses événements selon une loi fixée d'avance, et alors chacun de ces événements est à moi et vient de moi; dans les deux cas je me sens lié à mes actes

et je ne puis m'en séparer; je les connais et je me les attribue, je puis répondre pour eux et dire si on m'interroge pourquoi et comment ils se sont produits, j'en suis donc responsable. — Que si maintenant, ces actes étant bons, j'ai senti augmenter mon excellence, ou si, étant mauvais, j'ai senti diminuer ma valeur, y a-t-il lieu de s'en étonner et n'est-ce pas absolument conforme à la doctrine déterministe? L'événement, l'acte est à moi, il est moi; s'il a de la valeur, s'il est bon, comment ne me sentirais-je pas accru? S'il a une valeur négative, s'il est mauvais, comment ne me sentirais-je pas amoindri? C'est justement le sentiment de cet accroissement ou de cette diminution de l'être qui cause en moi les plaisirs et les peines de la conscience. Enfin, si je trouve juste de souffrir en conséquence d'un acte mauvais, et d'éprouver de la joie en conséquence d'un acte bon, c'est que j'ai un vif sentiment de la solidarité qui unit mes événements, de la loi nécessaire qui les régit et que je sens qu'à l'acte bon est légalement associée une conséquence heureuse et une conséquence malheureuse à l'acte mauvais. Le sentiment de la justice ne se confond-il point avec le sentiment de l'accomplissement de la loi?

Quand je regrette une action, c'est que je trouve que cette action m'a procuré de la peine, que cette action a été mauvaise; faisant abstraction de tous les antécédents qui la rendaient nécessaire, je conçois l'action contraire comme possible et je me prends à désirer que cette action contraire se fût en effet réalisée. Y a-t-il là quelque chose qui implique le libre arbitre? En aucune façon; rien n'y est libre, ni le sentiment du mal qui est résulté de l'action, ni la conception de l'action contraire, ni la représentation de la possibilité, ni le désir qui a été la suite de cette représentation. — Quand je me repens, il y a à distinguer deux choses dans mon repentir : l'une absurde en effet et qui n'a aucune valeur morale, le désir que le passé soit anéanti; l'autre très légitime et de très grande importance, la résolution de me conduire dans l'avenir autrement que dans le passé. Le désir d'anéantir le passé s'explique par la conviction où sont la plupart des hommes qu'ils auraient pu agir autrement;

sans cette conviction ils ne songeraient pas à désirer un passé autre qu'il a été, ce désir ne surgirait point, mais cette conviction s'engendre selon les lois psychologiques que nous venons de rappeler. C'était cette absurde pensée que le passé peut être changé qui excitait la colère de Spinoza quand il écrivait : « Le repentir n'est pas une vertu, ou, en d'autres termes, il ne provient point de la raison ; au contraire, celui qui se repent d'une action est deux fois misérable et impuissant ;.... car l'âme, livrée à cette passion, se laisse vaincre et par un désir dépravé et par la tristesse (1). » Mais on peut au contraire à la suite de Hume (2) accorder au repentir une très haute valeur quand on ne voit en lui qu'une résolution d'agir dans l'avenir autrement que dans le passé. Cette résolution naît naturellement à la suite de la conscience de la méchanceté de notre action, elle doit avoir une influence heureuse sur la suite future de nos actes et par conséquent ne saurait être trop louée.

Ainsi le déterminisme explique en les modifiant les diverses notions morales, il explique de même les idées de la justice et du droit. La justice étant définie la conformité avec la loi, il est clair que tout ce qui arrive est juste, puisque rien n'arrive qui ne soit conforme aux lois. Le déterminisme peut cependant opposer le fait au droit et distinguer l'ordre idéal de l'ordre réel. Étant donnés les mouvements de mon bras, la résistance de la craie et les aspérités du tableau, le cercle que je viens de tracer ne pouvait être que ce qu'il est ; refuserons-nous cependant au géomètre déterministe le pouvoir d'imaginer le cercle idéal que ce cercle particulier devrait réaliser et qu'il ne réalise pas ? En négligeant les antécédents et les circonstances variables, le déterministe peut donc arriver à connaître le devoir-être essentiel des choses, comme le médecin connaît l'état sain d'un organe et le distingue de l'état morbide. A prendre les choses à part, leur fonctionnement isolé peut être conçu autre et meilleur qu'il n'est. Spinoza a pu construire sans contradiction une morale et

(1) *Éthique,* IV, p. 54. — Voy. plus haut, p. 193.
(2) Voy. plus haut, p. 259.

une politique idéales. Des lois idéales distinctes des faits réels peuvent donc être formulées par le déterministe tout comme par le partisan du libre arbitre. La formule et la représentation directe de cet idéal peuvent même avoir sur la pratique d'heureux résultats. Selon la vue profonde de M. Fouillée, la contemplation des lois idéales (1) excite les hommes à réaliser ces lois et le réel se conforme ainsi de plus en plus à l'ordre idéal. On pourra dès lors appeler morales les actions qui se rapprochent des lois idéales, et immorales celles qui s'en écartent. Mais il faut toujours reconnaître que cette distinction du fait et du droit est le résultat d'une vue fragmentaire des choses, que l'ordre idéal n'a d'existence qu'au regard étroit de notre esprit, que par suite l'ordre réel seul existe et a droit à exister. Ce n'est pas ici l'ordre idéal qui est supérieur à l'ordre réel, mais l'ordre réel qui vaut plus que l'ordre idéal, puisque celui-ci non seulement n'est pas, mais ne peut pas être; au contraire, celui-là peut être et existe réellement. La santé vaut mieux que la maladie pour le malade, mais c'est là une appréciation de la sensibilité individuelle. A prendre les choses dans l'ensemble, il est possible qu'il vaille mieux pour toutes les sensibilités réunies que les lois soient ce qu'elles sont et aient produit cette maladie. Ainsi, aux yeux du déterministe qui ne s'inquiète que de l'explication des choses, tout est comme il doit être, tout est légal, et par conséquent juste, rien n'est injuste; la force est constamment d'accord avec le droit, car tout ce qui arrive est de droit et toutes les choses qui se réalisent sont toujours celles qui ont la force pour elles.

Si maintenant on veut évaluer la valeur de l'ordre des choses et le qualifier en bien ou en mal, on ne le pourra que d'après la quantité de plaisir et de douleur qui se réalise dans les êtres sensibles. Les gens heureux et bien portants pourront trouver le monde bon, les gens malheureux le trouveront mauvais; ce ne seront là que des appréciations particulières. Les vers joyeux d'Anacréon ou d'Horace, les chants mélancoliques de Lamartine n'expriment que

(1) *L'Idée moderne du droit*, in-18; Paris, Hachette, 1880.

des impressions individuelles. On peut croire que les biens l'emportent sur les maux ou que les maux l'emportent sur les biens. Les raisonnements métaphysiques de Léopardi et de Schopenhauer n'ont pas plus de valeur que ceux de Malebranche et de Leibnitz. Seul, M. de Hartmann a vu que pour résoudre la question, il faudrait dresser expérimentalement le bilan des biens et des maux. Mais il n'a pas réussi, car l'entreprise est impossible. Ainsi, la question de la valeur véritable du monde demeure insoluble au déterminisme. On doit remarquer cependant que la plupart des penseurs déterministes de notre temps inclinent au pessimisme; et il y a, à ce qu'il semble, une raison à cela, c'est que la douleur existe et qu'il n'est vraiment pas possible d'appeler bon un ensemble où la douleur entre comme pièce nécessaire. Aux penseurs qui, à la suite de Leibnitz, ont voulu montrer les effets bienfaisants de la douleur, on peut toujours répondre que tous ces effets bienfaisants auraient pu se produire sans la douleur. Sans désir, dit-on, personne n'agirait jamais; donc le désir est nécessaire pour pousser l'être à agir. Or, sans douleur, il n'y aurait pas de désir et dès lors il n'y aurait ni action, ni progrès, ni satisfaction même [1]. En raisonnant de la sorte, on oublie que le désir, loin d'être essentiellement pénible, ne l'est au contraire que par accident, lorsqu'il risque de n'être pas satisfait. Mais quand le désir est assuré de pouvoir se satisfaire, loin d'être une peine, il est un plaisir, un plaisir en mouvement qui s'excite et se satisfait sans cesse. Ce qui fait la douleur, ce n'est pas le désir, ce sont les entraves qui s'opposent à sa satisfaction; tous les bienfaisants effets du désir pourraient donc exister encore, alors même que la peine serait supprimée. Le déterminisme explique la douleur, mais il l'explique comme il explique tous les phénomènes expérimentaux, en avouant qu'il voit bien qu'elle résulte de sa cause, mais sans comprendre pourquoi ni comment elle en résulte. Or, ici nous sommes trop intéressés pour rester froids. Que la formule de l'attraction universelle soit $f = \frac{m}{d^2}$ ou $f = \frac{m}{d}$, peu nous im-

[1] Voy. Brunetière, *Conférence sur le pessimisme*. — *Revue bleue*, 1886.

porte, nous n'en avons ni plus de peine, ni plus de plaisir; mais que les lois de la vie soient telles que chaque être voie augmenter avec la perfection de sa vie sa capacité de souffrir ([1]), nous nous indignons alors, car nous nous heurtons à l'existence d'une irrationalité qui n'est pas seulement une énigme, mais « une énigme cruelle ».

Le déterminisme nous paraît donc devoir à peu près fatalement incliner au pessimisme ([2]), car il ne peut pas expliquer la douleur par la valeur morale du monde. Pour le déterminisme, il n'y a que du bien et du mal naturels; il n'y a pas lieu de distinguer le bien moral du bien naturel, puisqu'il dérive des mêmes lois et se produit de la même manière. Un homme bon est bon comme une bonne machine ou un bon outil, ou, si l'on veut, comme une plante bienfaisante ou un cheval excellent; mais il n'est plus la cause de sa bonté. On appelle bon ce qui produit du plaisir, et mauvais ce qui produit de la douleur; il n'y a dans le monde que l'ordre intelligible et l'ordre sensible, il n'y a pas d'ordre moral; la science existe et l'ignorance, le plaisir et la douleur, mais la vertu doit se confondre ou avec la science, c'était la pensée de Spinoza, ou avec l'utilité, c'était l'idée d'Auguste Comte, elle n'a pas plus que le vice d'existence indépendante et séparée, « le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre. » « Tout expliquer serait tout absoudre, » a dit profondément M. Lachelier ([3]); or, le déterministe, qui prétend tout expliquer, doit aussi tout excuser. Les héros de la vertu n'excitent plus dans son âme du respect, mais seulement de l'étonnement, une sorte d'admiration semblable à celle qu'on éprouve devant une haute montagne ou un chef-d'œuvre de l'art; le criminel ne lui inspire plus de mépris, mais de la pitié, et peut-être cette espèce d'horreur sublime et attendrie qu'inspiraient autrefois au paganisme les infortunés poursuivis par la colère des dieux. Dans le

([1]) Voy. Richet, *Art. sur la Douleur*. — *Revue des Deux-Mondes*.

([2]) Voy. Hurrell Mallock, *Vivre : la vie en vaut-elle la peine?* Tr. Salmon, in-8°; Paris, Didot, 1882. — Caro, *le Prix de la vie humaine et la question du bonheur dans le positivisme*. — *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1882.

([3]) *Psychologie et Métaphysique, ad fin.* — *Revue philos.*, mai 1885.

monde du déterminisme, il y a place pour le savant ou pour l'homme utile, il n'y a pas place pour le saint. Le monde, comme la science dont il réalise les lois, échappe à toute qualification morale, il n'est ni moral ni immoral, il est *amoral*.

On répond aux déterministes en leur faisant remarquer qu'ils changent à peu près complètement le sens des mots, qu'ils les expliquent, il est vrai, mais à la condition de les prendre dans un sens tout particulier et qui n'est pas du tout celui où les prend le commun des hommes. Quand on dit, en effet, qu'on a mérité une récompense ou une punition, on veut dire non pas seulement que nécessairement il résultera de l'acte accompli un plaisir ou une douleur, mais qu'on s'est créé des droits soi-même à ce plaisir ou à cette douleur. Cela est si vrai que nous regarderions tous comme injustes une récompense ou une punition qui seraient les conséquences d'une action accomplie par nous sans notre assentiment intérieur, comme si on nous récompensait parce que, par hasard et sans le vouloir, nous aurions en passant fait fuir des assassins, ou si on nous punissait parce que, par hasard et sans le vouloir, nous aurions tué quelqu'un sans qu'il y eût aucunement de notre faute. Le sentiment de la justice se confond sans doute avec le sentiment de l'accomplissement de la loi, mais il faut dire de quelle loi; il ne se confond pas avec le sentiment de la loi de solidarité naturelle, mais avec le sentiment de la loi de solidarité morale. En sauvant quelqu'un qui se noyait, vous avez pris le germe d'un rhumatisme, appellerez-vous votre rhumatisme une juste conséquence de votre action? Il lui est pourtant relié par la solidarité naturelle. De même les joies et les peines de la conscience peuvent s'expliquer, sans doute, dans le système déterministe, mais non sans changer de sens. Celui qui sent au fond de son être la joie du bien accompli, celui qui sent la morsure du remords sentent autre chose que des conséquences psychologiques, comme celui qui, ayant touché du sucre avec sa langue, sentirait de la douceur ou celui qui, ayant touché de même de l'aloès, sentirait de l'amertume, ils sentent la justice

de leur joie et de leur souffrance, ils sentent qu'ils en sont eux-mêmes la cause et c'est précisément cette conviction, qu'ils ne doivent qu'à eux-mêmes leur bien-être ou leur mal-être, qui augmente la vivacité de leurs impressions. Quant au repentir, n'est-il pas bien téméraire au déterminisme de traiter d'absurde, d'insensé, ce désir vertueux qu'a l'homme qui se repent de vouloir anéantir son passé? N'est-ce pas au contraire cette volition portant sur le passé qui fait en grande partie la valeur morale du repentir? L'homme qui se repent a conscience d'avoir autrefois lésé la justice, blessé le droit, il se propose de ne plus retomber dans la même faute, mais est-ce tout? Non; ce qui fait la valeur morale du repentir, ce qui lui donne la force rédemptrice que lui accorde la conscience, c'est cette mise à néant de la volonté passée par la volonté présente, cette destruction d'un passé vicieux par un présent vertueux. Ce n'est que lorsque l'intention mauvaise du passé a été ainsi annulée par la bonne intention présente, que la conscience se sent dégagée et libre de travailler à de nouvelles bonnes actions. Pour travailler à édifier l'avenir, elle a besoin d'avoir restauré le passé et elle ne peut le restaurer qu'en le détestant, en l'annulant autant qu'il est en son pouvoir. C'est donc ce désir que le passé n'ait pas été en qui réside surtout la valeur morale du repentir.

Ce qui fait le fond commun de toutes les idées morales c'est qu'elles reposent toutes sur l'idée du bien et du mal moral. Pour le partisan du libre arbitre, le bien moral est un bien naturel voulu et réalisé librement pour obéir au devoir; le bien moral se distingue donc profondément du bien naturel par la volonté, l'intention qu'il renferme en plus. Nous distinguons constamment ce qui est de ce qui devrait être et nous ne croyons pas que l'explication physique des faits puisse en rien les justifier bien qu'elle les montre soumis aux lois de la nature. Qu'un homme, en sauvant son semblable, se fasse une blessure qui entraîne sa mort, nous sentons bien en nous quelque chose qui proteste, il nous semble bien que ce qui devrait être n'a pas été; pourtant, comme les causes multiples de cette mort sont enveloppées dans les lois

universelles, comme il peut y avoir des compensations inconnues, ce sentiment ne s'impose pas à nous avec une irrésistible puissance, il n'est jamais bien fort ni bien assuré. Au contraire, qu'après avoir sauvé son semblable, le même homme soit, pour cet acte héroïque, condamné à mort par un tyran, notre conscience se soulève et fait entendre le cri d'une protestation indignée. Ce qui devait être n'a pas été et nous savons ici à qui est la faute. Nous savons quelle est la cause qui a troublé l'ordre et nous la détestons de toute notre âme. — La même conséquence d'une même action peut donc être regardée comme moralement indifférente ou moralement mauvaise selon que nous la rapportons à l'ordre du monde, aux lois fatales de l'univers, ou à une volonté qui aurait pu, si elle avait voulu, ne pas réaliser cette conséquence. Nous blâmons le tyran, nous ne songeons point à blâmer la nature, nous nous indignons contre le tyran, il n'y a que les fous qui s'indignent contre les choses et montrent le poing au ciel et, s'ils le font, c'est qu'ils croient encore protester ainsi contre une libre volonté qui aurait pu, si elle l'eût voulu, ordonner autrement les choses.

La même action, selon qu'elle est faite par un être qui a de la volonté ou par un être qui n'en a point, change donc de signification et de valeur. Une machine écrase un homme, c'est un malheur; un homme en tue un autre, c'est un assassinat. La première action est indifférente, amorale; la seconde est mauvaise, immorale; le mal naturel est pourtant toujours le même, c'est toujours un homme de moins dans le monde. Bien plus, qu'un homme pèse par inadvertance sur la détente d'un pistolet et en tue un autre, son action n'est point immorale; elle ne le devient que s'il a voulu l'homicide qu'il a commis. Nous distinguons donc le bien naturel du bien moral. Le bien naturel résulte de l'ordre fatal des choses, il est régi par les lois physiques induites de l'expérience; le bien moral est soumis aux lois morales déduites *à priori* de la conception du bien; il n'est autre que l'ordre nouveau qui résulte dans les choses des intentions de la volonté.

C'est le libre arbitre qui permet ainsi de poser à côté

de l'ordre intelligible et de l'ordre sensible un ordre moral qui se distingue des deux premiers. Cet ordre moral est ce qui devrait être et pourrait être; l'ordre réel se limite à ce qui est. Le bien naturel est donc l'obéissance de la nature aux lois naturelles; le bien moral est la libre obéissance de la pensée à ses propres lois. Le bien naturel ne peut pas ne pas être, il est fatal et déterminé; le bien moral peut ne pas être, puisqu'en fait souvent il n'est pas réalisé, mais il pourrait être et devrait être, il est donc contingent.

Mais il est bon de remarquer ici que cet ordre n'a pas, comme le voudraient certains philosophes, une existence arbitraire et complètement indépendante. De ce que l'homme est libre on a voulu en conclure que lui seul avait des droits sur soi, qu'il était un absolu véritable et qu'il devait poser lui-même la loi de ses actes en dehors de toute raison autre que sa libre volonté, c'est le sens qu'on a donné à la doctrine de Kant, connue sous le nom d'autonomie de la volonté. De ce que le devoir est catégorique, les théoriciens de la morale indépendante croient pouvoir en conclure que seul le libre arbitre de l'homme le pose pour se l'imposer ensuite; une action n'est pas obligatoire parce qu'elle est bonne, mais elle est bonne parce qu'elle est obligatoire, et elle est obligatoire simplement parce que nous l'avons posée comme telle. Si le bien résultait d'un ordre extérieur des choses qui viendrait par la raison s'imposer à la volonté, il semble à ces philosophes que l'impératif moral cesserait aussitôt d'être catégorique pour devenir hypothétique puisqu'il serait soumis à une condition extérieure. Mais en disant que la volonté posait elle-même le devoir pour se l'imposer ensuite, Kant n'a jamais voulu dire, on le sait, que tout acte de volonté d'un individu quelconque fût respectable. Outre qu'il n'admettait pas le libre arbitre, mais seulement un acte intemporel de liberté par lequel chaque individu posait son caractère une fois pour toutes, il croyait encore que ces actes de liberté intemporelle ne méritaient le respect que s'ils étaient conformes à la loi. Ce n'est pas en effet l'homme individuel (*homo phænomenon,* comme s'exprime Kant), qui pose la loi, mais l'homme essentiel

(homo noumenon). C'est avec sa volonté sans doute que l'homme essentiel pose la loi, mais avec sa volonté *bonne* et *raisonnable*, Kant ne manque presque jamais d'accoler ces deux épithètes au mot volonté. Or, qu'est-ce que cette humanité essentielle, cet homme nouménal, qui joue un si grand rôle dans le système moral de Kant? Si l'on réfléchit qu'il est constamment défini par Kant « une volonté bonne et raisonnable qui pose des lois universelles », on voit que l'Humanité kantienne est identique à la Divinité de l'ancienne métaphysique. Kant appelle homme le législateur moral que saint Thomas et Leibnitz appelaient Dieu. Mais ce législateur kantien n'est ni plus ni moins transcendant que l'autre; il n'est ni vous, ni moi; de ce qu'il est absolu il ne s'ensuit pas que nous le soyons.

Le devoir, nous l'avons vu (1), a des origines à la fois moins sublimes et moins arbitraires. Notre raison nous découvrant par la science un ordre des choses qui est la condition de leur existence et de leur bien, nous montre d'une manière évidente et sûre qu'il serait déraisonnable de troubler cet ordre et de bouleverser les lois, nous nous sentons alors obligés et tenus d'obéir à la raison; en lui obéissant c'est encore à nous que nous obéissons puisque la raison est la maîtresse pièce de notre être; d'ailleurs, puisque nous sommes libres, nous lui obéissons librement, en acceptant ses lois nous les faisons nôtres, tel est le vrai sens de l'autonomie de la volonté. Nous ne sommes donc pas les auteurs absolus de la loi, nons ne sommes pas des absolus; si chaque libre arbitre pouvait se construire à lui-même la loi qu'il voudrait, la vie morale ne serait qu'anarchie, bouleversement et chaos.

L'ordre intelligible fournit donc à la volonté la règle selon laquelle elle doit agir. L'ordre qu'établit la science est l'ordre même qui devrait être et qui assurerait le bien des êtres. La vertu consiste donc à se soumettre aux lois scientifiques et le vice à se révolter contre elles; ainsi, comme il convient, la vertu travaille à conserver l'ordre ou à le restaurer et le vice à le renverser. La vertu tend à

(1) P. 432.

certifier la science et le vice à l'ébranler. Comme le disait Leibnitz, l'ordre naturel des choses devient un ordre moral lorsqu'il dépend de la volonté. *Bonum naturale bonum fit morale quum est volontarium.* Grâce au libre arbitre, le monde acquiert ainsi une valeur, une vertu nouvelle, une vertu telle qu'elle a mérité par excellence d'être appelée de ce nom. L'ordre moral est supérieur à l'ordre intelligible puisqu'il le suppose et lui ajoute quelque chose encore; l'ordre intelligible est un moyen dont l'ordre moral est la fin, la science n'est qu'un instrument au service de la vertu. Quand la science sera achevée, si elle peut l'être, nul ne pourra plus être saint sans être savant; dans l'ignorance où la science nous laisse encore des lois essentielles qui tiennent à nos actes les plus ordinaires et les plus intimes, il suffit pour être vertueux et saint de pratiquer l'ordre tel qu'on le connaît et d'adhérer à la grande loi du renoncement et du sacrifice. La vertu peut se rencontrer avec la bonne volonté dans le cœur le plus ignorant et le plus humble. C'est que la bonne volonté est la science souveraine puisqu'elle est l'adhésion à la loi suprême qui conduit le monde dans les voies du Bien et vis-à-vis de laquelle toutes les autres lois ne sont que des instruments et des moyens.

Il y a donc un domaine idéal du droit supérieur au domaine du fait brutal, il y a un domaine de la justice supérieur au domaine de la force; les vaincus ne sont pas toujours des coupables et la justice ne marche pas toujours du côté des plus gros bataillons. Chassée de la terre par la corruption des hommes, elle ne s'est pas évanouie pour jamais; elle plane encore dans ces régions supérieures de l'idéal où résident pour le métaphysicien, le poète et le croyant les réalités véritables. C'est de là qu'elle effraie le vice et qu'elle encourage la vertu; c'est elle qui fait naître dans le cœur de l'injuste triomphant les remords vengeurs et la crainte de l'infaillible châtiment; c'est elle encore qui console au milieu de ses maux le juste qui souffre, elle raffermit son âme, la rassérène et l'enchante d'espérances.

Si maintenant il est établi que l'ordre sensible n'est

que l'accompagnement et comme l'efflorescence de l'ordre intelligible, la douleur ne sera plus inexplicable. Le libre arbitre, quand il fait mal, bouleverse l'ordre intelligible et dès lors empêche le plaisir qui aurait dû en résulter. Cette privation de plaisir constitue la douleur. Ainsi le mal sensible est le retentissement du mal moral. Ainsi nous n'avons plus lieu de nous scandaliser et d'imputer à l'ordre des choses une inexplicable cruauté. La douleur est œuvre humaine et le désir angoissé qui en est la suite. Dans l'ordre véritable des choses le ressort qui devrait nous pousser à l'action n'est pas un désir où se mêle la souffrance et le sentiment de la privation, mais l'amour qui voit sans cesse se développer sa satisfaction à mesure qu'il augmente. Or, où est la place du mal et de la souffrance dans un amour de cette nature? L'ordre sensible est ainsi une conséquence sans être par lui-même un but. Le but suprême n'est pas la science, ni le plaisir, ni même la liberté, le but suprême est le Bien, c'est-à-dire la réalisation complète de la loi harmonieuse où la liberté docile aux enseignements de la science fait sortir de la tige de ses actes cette fleur charmante et durable à qui ne convient plus le nom trop léger de plaisir, mais qui mérite d'être appelée la béatitude et le bonheur.

La question de la valeur du monde et du prix de la vie prend alors un nouveau sens et comporte une solution. Le monde est bon ou mauvais selon que nous le voulons; nous pouvons, en voulant le bien, en obéissant au devoir, rendre le monde bon; en voulant le mal, en contrevenant au devoir, faire le monde mauvais. La valeur du monde dépend de nous : en faisant le bien, nous travaillons à réaliser l'optimisme; en faisant le mal, nous travaillons à donner raison au pessimisme. — Avec la contingence renaît encore la possibilité du progrès; outre que nous pouvons nous-mêmes augmenter le bien du monde, il n'est plus interdit de penser que quelque chose de nouveau s'ajoute à son être et peut augmenter sa perfection. Ainsi sont satisfaites les croyances intimes de l'humanité et ses plus chères aspirations. Ainsi se reforment les notions de responsabilité, de mérite, de démérite, de

récompense, de punition, qui constituent le fond de la conscience humaine. Ainsi est justifiée l'indignation de Jésus contre le mauvais riche, l'admiration que nous inspire Régulus et l'appel suprême que fait Socrate à l'immortalité afin d'absoudre les dieux. Les larmes du repentir ne sont plus une tristesse vaine et coupable, mais elles effacent la faute, elles édifient une vie nouvelle sur une conscience restaurée.

CHAPITRE IV

Les Conséquences sociales du libre arbitre

La dignité humaine, fondement des Sociétés contemporaines. — La valeur de l'homme dans le déterminisme. — Évaluation d'après le bonheur. — Législation de l'économie politique. — Évaluation d'après l'intelligence. — Législation souveraine de la science. — Le droit de punir. — Valeur de l'homme d'après le libre arbitre. — Origine du droit. — Droits et devoirs sociaux. — Limite de la loi civile. — Rôle de la science. — Son insuffisance. — Le droit de punir. — Causes de l'accroissement de la liberté politique.

Le respect de la valeur, de la dignité humaine, est ce qui caractérise notre civilisation. Tout ce qui peut abaisser l'homme, l'humilier, l'amoindrir à ses propres yeux et à ceux de ses semblables, tend à disparaître des lois et des règlements publics. C'est comme contraires à la dignité de l'homme que nous condamnons l'esclavage, que le code civil interdit la location des services à vie (1), que les corrections corporelles sont interdites dans les bagnes aussi bien que dans les établissements d'instruction, que le pilori a été supprimé, etc. C'est également à cause de la dignité et de la haute valeur de la pensée et de la conscience humaines que la plupart des contemporains considèrent comme sacrés les droits de penser, d'agir, de parler, d'écrire librement, sous la seule condition de ne pas nuire à autrui. Les diverses libertés de la presse, de la parole, de la conscience, paraissent donc fondées sur la dignité humaine. Pourquoi de même le dogme de la souveraineté nationale est-il écrit en tête de toutes nos lois? Parce qu'il ne paraît pas digne d'un homme d'être sujet d'un autre homme, mais seulement de la loi. Ainsi la dignité humaine paraît se trouver à la base du droit public tel qu'à peu près toutes les nations civilisées le comprennent à la suite de la Révolution française.

La Constituante appuyait la série de ses déductions sur

(1) Art. 1780.

l'affirmation d'une liberté naturelle et primordiale, et Rousseau n'hésitait pas à dire que cette liberté naturelle était le libre arbitre lui-même. Or, il se trouve que ce libre arbitre est maintenant nié, et souvent avec une sorte de passion, par ceux-là mêmes qui se disent les héritiers directs de la tradition révolutionnaire. Il ne semble donc pas hors de propos de se demander dans quelle mesure les principes sur lesquels repose tout notre édifice social dépendent de l'affirmation ou de la négation du pouvoir de l'homme sur ses actions. Nous voudrions donc examiner les rapports logiques de l'idée de dignité avec celle du libre arbitre, nous demander quels sont les différents sens que prend le mot dignité dans un système déterministe et dans un système qui admet le libre arbitre, et quelles sont les conséquences juridiques qui découlent de ces divers sens.

D'un autre côté, le code pénal semble reposer dans ses dispositions principales sur la croyance au libre arbitre du criminel. Dans un système déterministe faudrait-il changer ou même supprimer le code pénal? Ainsi, les droits individuels et les droits sociaux peuvent-ils et doivent-ils être définis de la même façon dans un système déterministe ou dans un système qui admet le libre arbitre? Telle est la question presque entièrement logique que nous nous proposons maintenant d'examiner.

Les choses les moins libres ont des valeurs différentes. Un déterministe peut donc parler de valeur et de dignité. Il n'a le droit sans doute d'attribuer à rien une valeur absolue, car pour lui aucune partie de l'ensemble ne peut être dite absolue; tout est relatif à tout, mais il a le droit de parler de la haute valeur, de l'incomparable dignité de la personne humaine. Il lui suffit pour cela d'établir que l'être humain a une valeur incomparablement plus élevée que tous les êtres de l'univers. Et la preuve ne semble pas bien difficile à fournir : avec l'homme les choses entrent en valeur, sans l'homme elles ont à peine un prix. L'homme transforme le monde à tel point que sa valeur propre est incomparablement supérieure à celle de l'univers. Il est donc digne de plus d'estime puisqu'il est d'un plus grand prix.

Qu'est-ce qui constitue proprement notre valeur? Si nous jugeons d'après nous, c'est ce à quoi nous tenons le plus; si nous jugeons d'après les autres, c'est ce qu'ils estiment davantage. Or, ce à quoi nous sommes le plus attachés, c'est notre bonheur; ce que les autres apprécient le plus en nous, c'est notre intelligence ou le bon emploi de notre volonté. Ainsi notre valeur peut être placée dans notre bonheur, dans notre raison ou notre vertu. Le déterminisme ne fait pas de la vertu, nous venons de le voir, une entité qui puisse être considérée séparément; il la ramène à la raison ou au bonheur. Par suite donc le déterminisme apprécie la valeur et la dignité de l'homme d'après son bonheur ou sa raison.

Le bonheur individuel n'est pas respectable par lui-même, car tous les bonheurs se valent et par conséquent ont des droits égaux. Chacun, ne sentant que le sien, le préfère à celui des autres et nul ne peut le blâmer. Mais le bonheur individuel fait partie du bonheur total, et est même une condition du bonheur d'autrui. La société est le résultat des lois naturelles qui lient le bonheur de chacun au bonheur de tous. Ses lois devront donc avoir pour but de procurer le plus de bonheur possible au plus grand nombre possible. Pour arriver à ce but il faudrait d'abord évaluer le bonheur. Or, s'il n'est pas possible d'arriver à une juste évaluation de tous les bonheurs, on peut arriver du moins à en évaluer la principale partie. Le bonheur, en effet, se compose d'une condition négative, la privation de la peine, et d'un état positif, le plaisir; par suite, ce qui représentera la suppression des peines et la production des plaisirs deviendra le signe objectif du bonheur. Or, la richesse est précisément définie l'ensemble des choses transmissibles susceptibles d'épargner de la douleur et de procurer du plaisir. La science donc qui enseigne à produire le maximum de richesse avec le minimum de travail sera la science qui devra imposer des lois à la société. L'économie politique devra présider à la confection de toutes les lois.

C'est cette science d'ailleurs qui, unie à la physiologie, nous découvre la haute valeur de l'homme. Si, d'une part, en effet, la physiologie montre que l'organisme humain

est plus délicat, plus sensible que l'organisme des animaux, et, par suite, que le plaisir humain est à la fois d'une quantité plus intense et d'une qualité plus relèvée, d'autre part, l'économie politique établit que, sans le travail humain, il n'y aurait point de richesse, point de ces plaisirs de luxe, délicats et raffinés, honneur de notre espèce, et M. Rochard a prouvé (1) que la valeur d'aucun animal n'atteint, au point de vue de la seule production, la valeur de la vie humaine même la plus vulgaire. L'homme a donc une valeur; il mérite un prix; il est digne d'une estime bien supérieure à celle que l'on accorde aux animaux.

La société traitera l'homme en conséquence : elle sera libérale, miséricordieuse et clémente; surtout elle épargnera une vie si précieuse, elle évitera le plus possible les guerres et les condamnations à mort. Il faudra rendre le travail le plus rémunérateur possible pour exciter l'homme à produire le plus possible et par suite à augmenter le bien-être de tous. Puisque la valeur des choses se mesure au bonheur, il faudra travailler à bannir du monde la souffrance et la misère, dès lors élever doucement l'enfant, lui épargner les punitions et la discipline trop rigoureuse, multiplier les œuvres d'assistance, faire souffrir le moins possible ceux que devra atteindre le bras de la loi. L'homme souffre toujours de toute limite apportée à son activité; il pourra donc satisfaire librement les désirs qu'il pourrait avoir de communiquer aux autres ses pensées et ses opinions par la parole ou par la presse; s'il est religieux, il ne faut pas qu'il ait à se priver de prières; s'il est libre penseur, il ne faut pas qu'il ait à souffrir de l'intolérance d'autrui. Il est toujours pénible d'obéir; pour rendre l'obéissance moins dure, nous accorderons à l'homme le droit de participer par son suffrage à la confection de la loi; il aura ainsi la consolation de se dire qu'il est pour sa part l'auteur du commandement auquel il obéit et qu'en payant ses impôts il ne fait que payer une sorte de prime

(1) *La Valeur économique de la vie humaine. — Revue scientifique* 13 septembre 1884.

d'assurance qu'il a lui-même souscrite. Ainsi tous les droits les plus essentiels peuvent s'expliquer dans ce système.

Nous le reconnaissons volontiers, mais nous disons : Oui, les choses peuvent se passer ainsi, mais doivent-elles se passer ainsi? — La réponse ne peut être que conditionnelle. Oui, si ainsi les hommes sont plus heureux. Mais comment évaluer ce bonheur? Qui en sera juge? Les économistes, pour tout ce qui peut s'évaluer en argent. Mais la richesse est-elle le bonheur? Elle est un signe de bonheur, sans doute; mais les plaisirs qu'elle procure sont-ils les plus grands et les plus nombreux? les douleurs qu'elle éloigne sont-elles les plus nombreuses et les plus profondes? Non, certainement. Qui donc, en l'absence de tout signe objectif, jugera du bonheur de tous? Chacun voudra donner aux autres le bonheur qu'il regarde comme le plus grand et, s'il a la force à son service, se croira le droit de les rendre heureux même malgré eux. Les lois varieront selon les idées, les caprices de la multitude, ou se plieront aux volontés absolues d'un tyran.

Si on refuse même d'admettre ces conséquences et qu'on dise que, toutes les lois ayant une influence sur la richesse publique, c'est l'économie politique seule qui doit les régler et les établir, je demande si nos droits seront établis avec plus de certitude. Pourquoi le libre-échange est-il soutenu par les économistes? Parce qu'il favorise la production. Si la protection ou le monople la favorisaient davantage, ils les soutiendraient tout aussi bien. Or, si l'efficacité productive du libre-échange est contestée, comment l'efficacité de la liberté de conscience ne le serait-elle pas? Et si ma religion vous semblait diminuer la richesse, vous pourriez m'interdire de prier! — Avec ce système donc plus de droit inaliénable et imprescriptible. La dignité de l'homme n'est respectable que si ce respect augmente le bonheur des autres hommes. Le droit absolu n'existe plus; il n'y a plus qu'une formule hypothétique, variable et soumise à toutes les contestations.

Si, au lieu de considérer la valeur de l'homme en fonction de la sensibilité, on la considère en fonction

de l'intelligence, voici ce qui va en résulter : ou on adoptera les théories empiriques d'après lesquelles l'intelligence humaine n'est qu'un degré plus élevé de l'intelligence animale, ou on adoptera les théories nativistes et on regardera l'intelligence humaine comme un fait absolument sans analogue dans la nature.

Dans le premier cas, on ne voit pas trop comment pourrait se formuler une doctrine absolue du droit; la valeur intellectuelle varie d'homme à homme et, selon une comparaison chère à l'école, il y a moins de distance entre un singe et un Papou qu'entre un Papou et Newton. Si donc la valeur est établie d'après le degré d'intelligence, un homme supérieur aura des droits bien plus grands qu'un homme d'une intelligence moyenne, et celui-ci des droits plus grands qu'un homme d'une intelligence inférieure. L'intelligence doit être respectée dans la mesure même où elle existe; par suite, il devra s'établir une hiérarchie sociale où les plus intelligents domineront les moins intelligents et les feront servir à leurs fins absolument comme l'homme, sans nul scrupule, s'asservit les animaux moins intelligents que lui. Si un Papou a le droit de se servir d'un singe ou d'un bœuf, pourquoi Newton n'aurait-il pas le droit de se servir d'un Papou? — Il ne paraît pas qu'avec ce système de déterminisme on puisse faire reposer aucun droit certain sur la considération de l'intelligence. Aussi les philosophes qui le professent font-ils plutôt reposer le droit sur la considération du bonheur et adoptent la théorie que nous venons d'examiner.

Que si le déterminisme affirme que l'intelligence humaine est d'un ordre à part, tout à fait séparé de l'ordre physique et même de l'ordre sensible, et élevé au-dessus d'eux, que tous les hommes participent à la même essentielle intelligence, sa position au point de vue du droit devient plus solide et moins arbitraire. La haute valeur de l'intelligence la fait respectable par elle-même et rend respectables les êtres qui la possèdent. Or, tous les hommes possèdent également la raison. Selon la doctrine constante de l'école, leurs inégalités sont accidentelles et ils sont égaux dans le fond de leur nature,

puisque tous participent à la même intelligence et sont en possession des mêmes lois essentielles de la raison. Tous les hommes sont donc également respectables. Ils naissent « égaux en droits », selon la formule de la Constituante. Une égalité politique absolue semble donc devoir découler de cette égalité de raison; mais alors l'anarchie la plus complète ne peut manquer de régner dans cette société où personne ne doit commander. — Dira-t-on que l'anarchie n'est pas à craindre, car dans la société idéale tous les hommes doivent obéir aux lois de la raison, que dès lors tous obéiront sans que personne commande, comme tous les géomètres obéissent aux lois mathématiques sans qu'aucun d'eux songe à crier à la tyrannie. Nous demanderons alors si cet état idéal est jugé véritablement possible, en tous cas, s'il est réel, et s'il ne faut pas établir les lois de l'état transitoire où nous nous trouvons. Que pourront être ces lois? Des lois de liberté ou des lois de contrainte? Des lois d'inégalité ou des lois d'égalité? Examinons. En fait, les hommes idéalement égaux par leurs puissances intellectuelles sont inégaux par l'actualisation de ces puissances; les uns se trompent, les autres doutent, quelques-uns sont dans le vrai. Peut-on dire que ceux dont l'erreur est sûre ont les mêmes droits que ceux qui possèdent certainement la vérité? Évidemment non. Si l'intelligence est la raison du droit, personne n'a le droit de professer le faux reconnu comme tel, ni même de poser en question une vérité démontrée. Qui oserait sérieusement soutenir que la raison donne le droit de nier que 2 et 2 font 4 ou de poser comme douteux que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits? Donc si le droit dérive du respect dû à l'intelligence, ce respect même exige la défense de rien enseigner qui soit contraire à la vérité démontrée. Et qui peut édicter ces lois de défense? Évidemment les savants seuls. Par suite donc les savants sont les législateurs naturels d'une société intellectualiste et leurs lois sont inflexibles comme la science.

Il est vrai que le domaine de la vérité démontrée est étroit et que les actes auxquels l'homme tient le plus sont encore en dehors de ce domaine. La science par

suite ne peut exercer sur eux son inflexible législation. Les savants ici ne seraient plus les législateurs de plein droit et il serait possible dès lors, sans se mettre ouvertement en dehors de la raison, de demander au suffrage populaire de désigner les législateurs politiques. On pourrait de même permettre sans absurdité à tout citoyen d'exposer ses idées et le fruit de ses méditations. Chacun d'ailleurs serait libre d'adorer l'Inconnaissable et même de le prier comme bon lui semblerait. La politique resterait encore livrée aux discussions des hommes et les différentes libertés chères à la société moderne pourraient être maintenues. — Mais si l'on peut sans absurdité et sans inconvénient laisser tous les citoyens parler des choses douteuses, est-il raisonnable, est-il respectueux pour la raison de laisser l'ignorant légiférer à sa guise? Car, même dans les matières douteuses, la science établit des degrés de probabilité; or, l'ignorant a bien plus de chances de se tromper que le savant, et quelles conséquences désastreuses s'il se trompe, par exemple, sur une loi de finances ou sur une loi militaire! La raison exige donc, non plus absolument et sous peine de déraison absolue, mais relativement et sous peine de manquer à la prudence, que le savant légifère même dans les matières simplement probables. La liberté ne pourrait être raisonnablement maintenue que dans le domaine du douteux et de l'incertain. Et elle ne le serait qu'à titre du pis-aller. Que les doctrines évolutionistes sur l'hérédité viennent à être établies, que le nombre nuptial cher à Platon vienne à être découvert, qui osera soutenir encore le droit de l'homme à choisir la compagne de sa vie? Ne faudra-t-il pas rétablir l'hérédité obligatoire des fonctions et des professions et revenir même à la séparation absolue des castes (1)?

(1) Des idées analogues ont été exprimées par M. Caro : *Problèmes de morale sociale*. — Au moment même où ces lignes paraissaient dans la *Revue philosophique* (avril 1887), la *Revue des Deux-Mondes* (1er avril 1887) publiait un article déjà cité du comte d'Haussonville, où on lit (p. 587) : « Rien n'est plus aristocratique que la doctrine de l'évolution par la sélection naturelle et l'hérédité. Cette doctrine justifie, en effet, le gouvernement des castes privilégiées au nom de la transmission héréditaire des caractères de supériorité physique ou intellectuelle qui ont légitimé au début le pouvoir exercé par elles. » — Cf. trois articles très remarquables sur les *Études sociologiques en France* (*Revue philosophique*, juin, octobre, novembre 1882), où M. Espinas

Dès que la science aura établi quelque loi sociologique certaine, on sera tenu de s'y soumettre. Si elle montre, par exemple, que chaque société est un organisme, les lois sociales seront copiées sur le type des lois organiques, le code ne sera plus que la collection des lois biologiques ayant des gendarmes à leur service, et si la science croit que les organismes supérieurs sont ceux où l'action centrale est le plus développée, il faudra dire que les sociétés monarchiques sont bien supérieures aux démocratiques (1). Ou si elle affirme que la supériorité des organismes vient au contraire de l'indépendance et de la variété des organes, il faudra disperser l'action sociale dans les individus et opposer l'individu à l'État (2). Dans les deux cas s'établiront des lois fixes, immuables, qui régleront une fois pour toutes les droits respectifs de l'État vis-à-vis des citoyens, des citoyens vis-à-vis de l'État ou des citoyens entre eux. Tout sera fixé par la loi et tous lui seront inflexiblement assujettis. Plus de grâce, plus de privilège d'aucune sorte. La charité doit être condamnée comme nuisible, si elle favorise des existences parasitaires, ou comme insultante, si elle est utile, parce qu'alors ceux à qui elle s'adresse y ont droit. Qui pourrait se plaindre dans un tel état? Tout n'y serait-il pas légal et juste par cela même?

Ainsi, à mesure que se resserre le cercle des questions douteuses, à proportion diminue le domaine propre de la liberté. L'idéal et le vrai droit se trouveraient hors de ce domaine dans la détermination inflexible des lois scientifiques. Ni le domicile, ni la famille, ni la conscience ne pourraient arrêter la main-mise de la loi sur toute parole et sur toute action. Il est vrai qu'alors les intelligences ne cesseraient pas d'être libres au sens où les déterministes entendent ce mot. Les hommes seraient

expose très nettement comment la valeur et les droits de l'individu sont tout relatifs dans l'hypothèse déterministe (novembre, p. 515) et comment la science doit devenir la souveraine législatrice (octobre, p. 365).

(1) Jager, *Manuel de zoologie,* trad. par Giard. — Renan, *Dialogues philosophiques.*

(2) H. Spencer, *Principes de sociologie* et surtout l'*Individu contre l'État,* tr. fr., 1 vol. in-18; Alcan, 1885. — Sur toutes ces opinions, voir Fouillée, *la Science sociale contemporaine,* 1 vol. in-18; Hachette, 1880.

libres comme des machines dont les rouages fonctionnent sans que rien vienne les embarrasser.

Si maintenant nous en venons à considérer les droits de la société, il est clair que la société, étant la condition pour l'homme du plus grand bonheur ou de l'exercice le plus élevé de l'intelligence, emprunte au droit même du bonheur ou de la raison le droit d'exister, de subsister et de se défendre. Elle a besoin d'employer les moyens les plus efficaces pour se conserver et faire respecter les lois qu'elle édicte. Elle a donc le droit de punir ceux qui contreviennent à ces lois. Il est injuste, disent les partisans du libre arbitre, de punir un homme qui n'a fait que servir d'instrument à la nécessité. Il est indispensable à l'existence de la société, répond le déterminisme, d'assurer le maintien des lois sociales. Or, on y arrive en faisant souffrir l'être dans lequel la contravention à la loi s'est produite avec conscience. On associe ainsi dans cette conscience et, par son exemple, dans les autres, l'idée d'une douleur à l'idée de la méconnaissance de la loi. En vertu du déterminisme des lois psychologiques, les tendances illégales sont réprimées par des tendances contraires. Que si un homme vient à faire courir à la société de trop grands dangers, elle a le droit de se garder de lui par tous les moyens, même par la mort, et d'infliger ainsi une terreur salutaire à ceux qui seraient tentés de l'imiter. Il est vrai que la loi ne punit plus au sens ancien du mot, elle ne se venge plus; elle a pitié des criminels, elle ne cherche plus à proportionner la peine au délit; il lui suffit d'attacher au délit une peine suffisante pour créer dans la conscience un motif de ne plus le commettre. Elle veut corriger plus que punir et prévenir plus que se venger. Par suite, ce n'est pas une justice idéale et distributive que doit poursuivre le législateur pénal; il ne doit viser qu'à l'utilité pratique. Le meilleur des châtiments est celui qui corrige le mieux et prévient le plus de délits futurs. La peine de mort n'est si discutée que parce qu'elle ôte au criminel tout moyen de s'amender. Nous nous indignerions si l'on traitait le fou en criminel; ce n'est pas parce que le criminel est plus libre que le fou, c'est parce que le criminel sait ce qui se passe

en lui tandis que le fou l'ignore; dès lors, le châtiment peut agir sur le criminel, et n'a aucune action sur le fou. Aussi les déterministes admettent-ils, avec le code pénal, tout comme les partisans du libre arbitre, que la gravité du châtiment doit varier avec le degré de connaissance, de discernement que manifeste le crime. Ils admettent que l'homme est responsable de ses actions, parce qu'il peut répondre, qu'il peut dire comment et pourquoi il les a faites. Cette responsabilité varie donc avec l'intelligence et peut être évaluée en degrés. Plus on a cru l'action mauvaise, plus on est mauvais, plus par suite on a besoin d'être incliné par la peine en sens contraire pour être amendé. Ainsi le glaive de la loi ne risque pas de s'émousser entre les mains des déterministes. La loi proportionnera encore la rigueur de ses coups au degré d'intelligence et de perversité du criminel, mais elle cherchera moins à peser les dispositions du for intérieur et à leur proportionner le châtiment qu'à apprécier le danger que fait courir à la société l'action criminelle ainsi que les dispositions caractéristiques plus ou moins dangereuses que les circonstances révèlent dans l'agent; le châtiment qu'elle préférera sera celui qui lui paraîtra le plus susceptible de corriger le criminel et de décourager l'imitation par la sévérité de l'exemple.

Si nous demandons à présent aux partisans du libre arbitre comment ils justifient la dignité humaine, ils nous répondront que, seul de tous les êtres de la nature, l'homme peut, à son gré, changer l'ordre des événements. Ce pouvoir unique crée en l'homme une valeur véritablement absolue. L'homme donc ne doit pas être seulement évalué à un très haut prix, mais à un prix qui dépasse toute estime, il doit être respecté, c'est-à-dire n'être jamais pris comme un moyen et toujours comme une fin. C'est un raisonnement analogue, nous l'avons vu, que font les déterministes intellectualistes.

Ce raisonnement suppose dans le libre arbitre une valeur qui lui vient uniquement de son originalité. De ce que le libre arbitre est une force qui se distingue de toutes les autres, on en conclut pour elle le droit absolu à se développer sans entraves. Mais est-ce là solidement

raisonner? Faut-il admettre que toute force qui se distingue des autres par un caractère spécial a le droit pour elle? Personne ne l'oserait avant d'avoir préalablement examiné quels doivent être les effets de cette force. Si les déterministes ont cru pouvoir, sans soulever trop d'objections, considérer l'intelligence comme une fin en elle-même, cela vient de ce qu'il ne paraît croyable à personne que l'intelligence pure arrive à de mauvais résultats. Rien ne peut être mauvais de ce qui est raisonnable. Le principe présupposé laisse aux déterministes le champ libre pour leurs spéculations. Mais si l'intelligence était considérée comme une force capable de produire du bien ou du mal selon les circonstances, nul n'aurait consenti à lui accorder une valeur absolue. La valeur des forces se mesure, non à leur originalité, ni à leur puissance, mais à la bonté de leurs effets. Or, le libre arbitre est une force de sa nature indéterminée. Il peut à son gré bien faire ou mal faire. Cela suffit-il pour lui donner droit au respect?

La question qui se pose ici est la question même de l'origine du droit. Les choses, les forces, les êtres ont-ils des droits à exister par le fait même qu'ils sont, ou le droit doit-il être cherché dans une raison, une fin distincte de l'être? Les déterministes adoptent la première solution; dès lors, si l'existence est la mesure du droit, tout ce qui est a droit à être dans la mesure où il est et, comme le degré de la puissance exprime le degré d'être, la puissance ou la force est la mesure du droit. On a trop souvent développé avec éloquence les conséquences de cette doctrine pour que nous y insistions. Mais les partisans du libre arbitre sont précisément ceux qui s'élèvent avec le plus de force contre cette théorie. Ils ne doivent donc pas en admettre le principe, ils ne doivent pas dire : les choses sont respectables par le fait seul qu'elles existent; la nature des choses est respectable en elle-même, donc la nature du libre arbitre, son libre exercice, doivent être respectés. Aussi les partisans du libre arbitre reconnaissent-ils que tous les actes libres ne sont pas bons, et ils les jugent d'après leur rapport avec le devoir. Ainsi ce qui rend le libre arbitre éminemment respectable, c'est son rapport avec la réalisation du devoir.

Mais, selon Kant, c'est ce rapport même qui fait de la volonté humaine une chose absolument respectable parce que, sans elle, le devoir ne serait pas posé, car le devoir n'est autre chose que la volonté se prenant elle-même pour fin. Ainsi le devoir n'est pas quelque chose d'extérieur, mais quelque chose d'intérieur à la volonté et se confond avec elle. Le respect qu'on devrait au devoir est dérivé et non primordial, c'est à la liberté qu'il remonte comme à sa source. « Le droit, disait Proudhon, c'est la liberté se saluant de personne à personne, » et beaucoup de publicistes le répètent après lui. — Nous avons déjà au chapitre précédent réfuté cette théorie en montrant que le devoir, loin d'être créé de toutes pièces par la liberté, était un ordre qui se proposait à son acceptation, et ainsi le respect que l'on doit au libre arbitre est un respect tout secondaire et dérivé. Ce qui fait l'humanité respectable, c'est qu'elle est l'agent du devoir. Donc tout ce qui dans l'humanité contribue à réaliser le devoir est un élément de sa respectabilité. Le libre arbitre n'est donc pas le seul fondement du respect qui est dû à l'humanité. Il est respectable quand il s'unit à la raison, il ne l'est plus quand il se sépare d'elle. Par suite, le seul droit qui dérive de la possession du libre arbitre c'est de faire le devoir (1). Nous avons le droit d'accomplir notre devoir, nous n'avons pas le droit de nous y soustraire. Nous avons le droit de bien faire et non celui de mal faire. Le devoir seul est l'origine du droit et tout droit se rapporte à un devoir.

Ces propositions paraissent incontestables à un point de vue purement moral. Si elles l'étaient aussi à un point de vue social, les partisans du déterminisme et du libre arbitre aboutiraient les uns et les autres à des conséquences identiques, et la solution de la question métaphysique du déterminisme et de la liberté n'aurait aucune importance pour la législation pratique. De même, en

(1) M. Franck dit très justement : « Le droit est la liberté consacrée et réglée par le devoir. » — *Introduction à l'étude du droit civil,* 1 vol. in-8; Alcan, 1886. — Pour toutes ces théories, consulter l'ouvrage de M. Janet : *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale,* 3e édit., 2 vol. in-8; Alcan, 1886.

effet, que le déterminisme admet que toute opinion fausse ou dangereuse doit être proscrite, de même les partisans du libre arbitre admettraient que toute action mauvaise doit être empêchée. Ce serait la légitimation de toutes les lois les plus oppressives et les plus tyranniques.

Voyons donc si le libre arbitre a en lui-même quelque dignité propre qui lui mérite le respect. Sans doute le libre arbitre n'a de valeur que par rapport au devoir, mais sans le libre arbitre le devoir lui-même ne saurait être accompli. C'est une conséquence admise, même par les déterministes, que si le libre arbitre existe l'ordre qu'il crée est un ordre moral complètement séparé de l'ordre physique, de l'ordre sensible et même de l'ordre purement intellectuel. C'est par la liberté de son arbitre que l'homme réalise l'ordre moral. Toute diminution, par conséquent, toute entrave apportées du dehors à la franchise de ce pouvoir diminuent par là même la valeur morale du monde. Or, tous les partisans du libre arbitre admettent que la valeur morale du monde est incomparablement supérieure à toutes les autres. Quels que soient donc les risques de mal faire où soit exposé le libre arbitre, nul n'a le droit de le contraindre extérieurement à faire le bien ou à éviter le mal. Le domaine du for intérieur et de la conscience individuelle est fermé à la loi civile. La loi n'a pas le droit d'exiger de moi des actes purement moraux ; elle n'a pas le droit de me défendre des actes privés immoraux. Pourquoi cela? Parce que les pénalités immédiates qu'elle édicte pourraient violenter et contraindre mon libre arbitre, diminuer par là ma valeur morale. On a le droit d'instruire et d'éclairer l'arbitre humain faible ou obscurci, de le fortifier et de le munir pour les luttes futures. On a le droit d'introduire dans l'enfant et dans l'homme corrompu, par une pédagogie savante, par l'hygiène et la médecine, même par l'hypnotisme, si on le peut, des tendances morales qui contre-balanceront les tendances fâcheuses dues à l'hérédité ou à l'habitude. Ce n'est pas là enlever à l'arbitre son libre pouvoir, c'est au contraire le mettre en possession de sa liberté. Tel est le sens du dogme chrétien de la grâce. Mais ce qui n'est pas permis, c'est de diminuer la liberté de l'arbitre, quand elle est

supposée entière, en lui imposant des espérances ou des craintes autres que celles qui résultent de l'éternelle nature des choses. Les moyens dont nous parlons sont une médication et non une législation. La loi s'adresse aux individus adultes et sains et non aux enfants, aux infirmes et aux malades. La loi civile s'arrête au seuil de la conscience individuelle et n'a aucun droit sur elle. J'ai donc le droit de penser, de prier, d'agir chez moi comme je l'entends. Mon domicile est sacré. La porte qui ferme ma maison est la porte même de ma conscience, et le gendarme de la loi n'a pas le droit d'en franchir le seuil.

Mais, d'autre part, la société existe, c'est-à-dire une association naturelle d'intérêts matériels et moraux hors de laquelle nul ne peut vivre. La société a donc le droit d'exister puisque l'homme ne peut vivre en dehors d'elle et qu'il ne peut dès lors exercer son libre arbitre, réaliser le devoir, accomplir sa fin qu'avec elle et par elle. Le droit même du libre arbitre au respect est le fondement du droit social. La société n'a pas le droit d'exister par cela seul qu'elle existe ; c'est là une théorie déterministe. Les seules existences de droit sont les existences qui favorisent l'existence de l'ordre moral. La société permet au libre arbitre de réaliser l'ordre moral ; elle a, par suite, le droit d'exister et, s'il vient à y avoir conflit entre les fins sociales et un libre arbitre individuel, c'est le droit social qui doit l'emporter puisqu'il sauvegarde les droits de tous et que, toutes choses égales d'ailleurs, tous valent plus qu'un seul. La société a donc d'abord des devoirs qui résultent de sa fin ; elle doit veiller sur la sécurité, sur la liberté, sur la propriété des citoyens, parce que sans cette sécurité, sans cette liberté, sans cette propriété, le libre arbitre de chacun serait amoindri et dès lors le pouvoir moral. Elle a donc le droit d'assurer sa conservation et sa défense par des lois. En conséquence, elle a le droit d'édicter des lois militaires, des lois de finances, des lois civiles et politiques, des lois pénales. Puisque la société n'est qu'un moyen dont l'ordre moral est la fin dernière et la protection du libre arbitre individuel la fin prochaine, il s'ensuit que toutes les lois doivent tendre à favoriser le plus possible le développement de l'individu. L'idéal

social est d'accorder à chaque citoyen le maximum de sécurité en lui demandant le minimum de sacrifices. Le citoyen a-t-il le droit imprescriptible de prendre part au gouvernement, de changer, quand il le veut, la forme de ce gouvernement, de contribuer à la confection des lois, de voter l'impôt? La réponse semble aisée. C'est l'utilité sociale qui la fournit. L'homme, ayant besoin de la société pour vivre et de la vie pour être moral, a d'abord le devoir de se conformer à sa nature d'être sociable et par suite le devoir de se conformer aux lois que la science montrera indispensables à l'existence et au bon fonctionnement de la société. Ainsi, une société est-elle à la fois plus morale, plus puissante et plus heureuse avec une forme gouvernementale quelconque, c'est cette forme qui lui convient le mieux. De même, les lois sont-elles mieux faites, le service militaire plus assuré, l'impôt mieux choisi et plus équitablement réparti si tous les citoyens participent à la confection des lois, il faut qu'ils y prennent part; dans le cas contraire, ils n'y ont pas droit. Et c'est bien ainsi qu'en jugent nos lois. Si le droit de vote était imprescriptible, il faudrait déclarer nos lois injustes puisqu'elles le refusent aux femmes. Dire avec quelques publicistes qu'on est obligé seulement par les lois qu'on a votées soi-même ou par un représentant, c'est, ou bien avancer une doctrine flatteuse mais qui ne s'appuie sur rien, ou soutenir le droit absolu du libre arbitre au respect. Nous avons montré plus haut le peu de consistance de cette théorie. Dans tous les cas, c'est soutenir une doctrine qui, poussée à ses conséquences, constituerait une anarchie juridique : car les femmes pourraient désobéir à toutes les lois, les fils aux lois votées par leurs pères et les minorités aux lois qu'elles n'ont point consenties. — Nous admettons donc cette conséquence que, si les lois sociales arrivaient à une détermination scientifique suffisante, la fonction législative appartiendrait de plein droit aux savants en possession de ces lois et nous aboutissons, semble-t-il, au résultat même où était arrivé le déterminisme intellectualiste. Il y a pourtant entre les déterministes et les partisans du libre arbitre cette différence

importante que, tandis que le déterministe croit à l'inflexible rigidité des lois scientifiques, le partisan du libre arbitre ne peut admettre la certitude infaillible des lois sociales, puisque le libre arbitre des citoyens peut toujours les démentir. Par suite, le savant perd son droit absolu à légiférer; il est toujours raisonnable de faire appel au bon sens public et d'accorder au peuple le droit de suffrage. De plus, puisque l'homme est libre et qu'il peut à son gré contribuer à l'ordre ou introduire le désordre dans la société, toutes les relations sociales ne peuvent pas être rigoureusement fixées et déterminées, une part doit être laissée à l'appréciation libre, à la grâce, à la charité. Au lieu de ne voir en chaque citoyen qu'un sujet de la justice qui doit tout ce qu'il fait et revendique tout ce qu'on lui doit, et, par suite, de faire prendre ainsi à peu près infailliblement aux citoyens une attitude hostile vis-à-vis les uns des autres et vis-à-vis de l'État, la croyance au libre arbitre pousse au contraire à unir les uns aux autres tous les citoyens par les liens d'une libre gratitude et d'une fraternelle amitié. Pour résoudre les redoutables questions qui se posent à cette heure aux législateurs et aux politiques, il faut, comme le pensent de généreux amis du peuple, faire appel plutôt à la libre association des individus qu'à l'autorité de l'État, à la bonne volonté, à l'amour, à la charité réciproques, c'est-à-dire, ainsi que le disait l'année dernière à l'Académie des Sciences morales un profond esprit (1), chercher la solution moins dans une refonte des lois que dans une réforme des mœurs.

La raison du droit social se trouvant dans la protection des citoyens les uns vis-à-vis des autres, la société a le droit d'interdire tout ce qui détruit ou entrave la liberté d'autrui. Ainsi, dès que je sors dans la rue ou que j'entre dans un lieu public, mes actions, par l'exemple qu'elles donnent ou les violences qu'elles font subir, deviennent des actes sociaux et la loi a le droit de les contenir dans les limites où elles demeurent inoffensives pour le corps

(1) Ravaisson, *Observations sur la question ouvrière*, in-8; Orléans, Colas, 1886. — Voy. du même auteur l'article : *Éducation*. — *Revue bleue*, 23 avril 1887.

social et pour chacun de ses membres. Et la raison ici est tout évidente : mon libre arbitre a le droit de ne pas subir l'influence de la contrainte extérieure de la loi, le libre arbitre de mes concitoyens a de même le droit d'échapper à la contrainte extérieure qui lui viendrait de ma brutalité ou de mes exemples. Aussi la loi punit-elle l'ivresse publique, les outrages publics à la pudeur, les violences de toute espèce.

Les mêmes principes s'appliqueront à la libre expression de nos sentiments et de nos pensées. D'une part, si je crois posséder la vérité, j'ai le devoir de la communiquer à mes semblables; mais, d'autre part, la société a le droit et même le devoir de se défendre contre les dangers qu'elle peut courir. Si donc les doctrines que je crois vraies risquent de se traduire en actes et que ces doctrines fassent courir à la société un véritable danger, la société a le droit d'intervenir et d'interdire leur propagation. La loi ne punit pas toute excitation à la débauche, mais elle punit l'excitation des mineurs. Pourquoi? Parce qu'elle suppose que le mineur n'a pas encore atteint toute la liberté de son arbitre et qu'il n'a pas la force de résister aux excitations malsaines. De même, les dangers que peut faire courir la parole ou la presse sont très variables selon les auditeurs ou les lecteurs, selon les temps ou selon les lieux. La presse a d'autant plus de puissance à proportion que le peuple sait lire et participe davantage au gouvernement, mais elle offre moins de dangers à proportion que le peuple est plus instruit. Les droits de la presse varient donc avec les temps et les circonstances et nous ne devons pas nous étonner de voir les lois en cette matière se succéder et se remplacer. Quelles sont maintenant les opinions qui peuvent véritablement et juridiquement être appelées dangereuses? Ce ne sont pas évidemment celles qui ne font que contrarier le système de ceux qui gouvernent, ce sont seulement celles qui sont en opposition absolue avec les principes sur lesquels repose une société donnée, c'est-à-dire les propositions contradictoires — et non contraires — de ces principes expressément formulés. Pour ne citer qu'un exemple, les libéraux purs ont posé

comme principe de la société moderne issue de la Révolution cette formule : *Toutes les opinions ont le droit d'être librement professées*. Or, le *Syllabus* a imposé aux catholiques l'obligation de souscrire à la proposition contradictoire : *Quelques opinions n'ont pas le droit d'être librement professées*. Les libéraux autoritaires ont alors compris que les deux doctrines ne pouvaient coexister et ils ont dit : *Toutes les opinions ont le droit d'être librement professées,* sauf *celle qui n'admet pas le droit de toutes les autres*. Mais, par cette exception, les libéraux autoritaires sont venus à la doctrine même du *Syllabus*. Cette doctrine d'ailleurs nous paraît la seule logique et la seule qui s'accorde avec nos lois.

Pourquoi ne considère-t-on pas la pornographie comme une opinion et ne laisse-t-on pas librement pratiquer en France la religion mormone? Parce que la société est basée sur une certaine retenue des mœurs et sur la monogamie. Toutes les fois que la société atteint et punit une action, c'est qu'elle la considère comme incompatible avec sa propre existence. La loi ne peut scruter les consciences ni pénétrer au for intérieur ; elle ne punit pas le mal comme tel, mais le mal comme nuisible au corps social. Cela résulte des principes mêmes que nous venons de poser. Supposez un communiste convaincu, ou un mormon pratiquant, quelle que soit la pureté de leurs intentions, leur innocence morale, la loi condamnera le premier pour vol, le second pour adultère, parce que l'innocence ne se confond pas avec l'innocuité et, plus ils seront convaincus, par conséquent plus ils sont moralement innocents, plus la loi les frappera sévèrement, parce qu'ils seront d'autant plus capables de nuire. Les théoriciens du droit de punir qui veulent que la société considère surtout la moralité de l'action, me paraissent se tromper. Si la loi ne doit atteindre que des actes immoraux, cela vient de ce que tout acte nuisible à la société est immoral, mais de ce que tout ce qui est punissable est immoral, il ne s'ensuit pas que tout ce qui est immoral soit punissable. Ainsi la sphère de la nocuité est idéalement contenue dans celle de l'immoralité, mais les deux sphères ne doivent pas être confondues. Si toute

action immorale tombait par là même sous le coup de la loi, il n'y aurait pas de tyrannie qu'on ne pùt justifier par ces principes. Sans doute le droit de punir, comme tous les droits, dérive des notions morales, mais nous avons vu comment. C'est pour sauvegarder le libre arbitre, et par lui l'ordre moral, que la société a le droit de réprimer les oppresseurs de ce pouvoir. On voit par là qu'en faisant reposer le droit pénal sur le droit de la société à se conserver et à se défendre, M. Franck (1) n'a pas, comme on le lui a reproché en même temps qu'au déterminisme, consacré le droit du plus fort. L'objection porte contre le déterminisme, mais elle n'a plus de force contre ceux qui ne reconnaissent à la société que des droits dérivés de son devoir de sauvegarde et de protection vis-à-vis du libre arbitre individuel. Dès qu'elle outrepasse ces limites, elle usurpe. Elle peut donc, sous prétexte de conservation et de défense, édicter des lois injustes; en fait, elle aura toujours pour elle contre l'individu la raison du plus fort, mais elle n'aura pas la raison la meilleure, celle du droit. C'est précisément la tâche du droit politique de déterminer quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes de l'existence de l'État. Ainsi le droit de punir repose bien plus sur le libre arbitre du citoyen inoffensif qu'il s'agit de protéger que sur l'existence du libre arbitre dans le criminel. La société ne punit pas, elle n'usurpe pas la place de Dieu. Il lui suffit de ne pas atteindre l'innocent et de ne frapper que le coupable. Elle défend les actes qui lui sont nuisibles, les empêche et les réprime de son mieux. Comme le législateur déterministe, le législateur partisan du libre arbitre prendra contre le fou furieux des mesures de précaution. Tous les deux agiront de même dans la graduation et l'application des peines. Tous les deux seront plus sévères à proportion de la perversité que révéleraient les actions; seulement ce que l'un appellera perversité de volonté, l'autre le nommera perversité de nature. La législation pénale n'aura donc pas à changer, quelle que soit la

(1) *Philosophie du droit pénal*, 1 vol. in-18; G.-Baillière, 1864. — Sur ces questions si discutées, consulter un ouvrage plein de vues et de pensées : *la Criminalité comparée*, par M. Tarde, 1 vol. in-18; Alcan. 1886.

croyance métaphysique du législateur. Seulement, tandis que le partisan du libre arbitre peut toujours croire au renversement possible des tendances de l'être par un coup de volonté, que dès lors il ne doit jamais désespérer de la correction du criminel, le déterministe est plus prompt à se décourager et par suite plus favorable aux peines rigoureuses et irréparables.

Ainsi, la seule différence, mais elle est capitale, qui se trouve dans les conséquences sociales qu'on peut logiquement déduire du déterminisme et du libre arbitre, c'est que, seule, la croyance au libre arbitre et à la valeur morale que le monde acquiert par lui, permet d'opposer à la loi civile une barrière juridique au seuil de chaque conscience individuelle. Avec le libre arbitre, une barrière s'oppose aux empiétements de l'État; les citoyens, s'ils n'ont pas des fonctions égales, ont cependant des droits égaux à la sécurité, à la propriété, à la liberté. Chaque citoyen est maître chez soi. Hors de chez lui, la société a des droits sur lui, mais des droits limités aux besoins indispensables de la vie sociale. C'est la ferme conviction où se trouve la société qu'une action attente au droit des autres qui, seule, lui donne le droit de la réprimer. Les actions indispensables à sa vie, elle les ordonne; celles qui la mettent en péril, elle les défend; elle laisse libres les inoffensives ou même celles dont elle ignore les conséquences. Il y a ainsi dans chaque société un certain nombre de dogmes sociaux qui forment sa sève idéale et qu'il n'est pas permis d'attaquer. C'est de la diminution du nombre de ces dogmes sociaux que résulte le nombre toujours croissant des libertés politiques.

Après la rupture de l'unité religieuse, les sociétés européennes n'ont plus osé affirmer qu'une telle unité fût indispensable à leur existence : de là la tolérance et la liberté religieuses. Quand le législateur a cru que les croyances bibliques n'étaient pas indispensables à la vie sociale, il a abrogé la loi du repos dominical. Quand il a cru que Dieu n'était pas le fondement de l'édifice social, il a supprimé la loi du blasphème. Quand il a cru que le bon ordre social pouvait s'accommoder de la négation de

la vie future, il a donné aux enterrements civils les mêmes libertés qu'aux obsèques religieuses. La loi civile a permis d'attaquer les religions, les institutions, les mœurs même à mesure qu'elle les a crues moins indispensables à la vie sociale. La parole et la presse ont été d'autant plus libres qu'on les a jugées plus inoffensives. Ainsi sont tombés morceau par morceau la plupart des étais qui soutenaient le vieil édifice social. Quelques-uns croient même qu'on peut permettre de les saper tous, et qu'il se soutiendra malgré tout par la seule vertu de sa force naturelle.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas de la croyance au libre arbitre qu'est venue historiquement cette augmentation de la liberté. A nos yeux elle vient d'un déchet qu'ont subi les principes sur lesquels reposait autrefois la société. Dans ces conditions historiques où dominent le doute et l'incertitude, le déterministe et le partisan du libre arbitre doivent se rencontrer pour n'imposer plus au respect de tous des dogmes auxquels ne croient plus les législateurs. Tous les deux devront « laisser faire et laisser passer ». Nous croyons donc pouvoir conclure que la doctrine déterministe et celle du libre arbitre peuvent aboutir aux mêmes conséquences de fait, et qu'en particulier, à l'heure douteuse où nous sommes, déterministes et indéterministes doivent les uns et les autres être des libéraux. Mais une différence sépare toujours les deux systèmes, idéale sans doute, mais à nos yeux capitale ; si les circonstances historiques étaient changées, si les certitudes fournies par la sociologie étaient plus grandes, le déterminisme sans nul scrupule se croirait le droit de violer le domicile et la conscience du citoyen ; au contraire, avec le libre arbitre, les circonstances historiques et les certitudes scientifiques pourront faire varier l'étendue de la liberté politique, mais le droit du citoyen à sa liberté privée, à l'inviolabilité de sa conscience, comme de son domicile, image concrète de sa conscience, reste constamment imprescriptible.

CHAPITRE V

Les Conséquences esthétiques du libre arbitre

Trois questions à résoudre. — Le beau géométrique. — Loi de progression de la beauté. — Explication des cas anormaux. — La finalité sans fin. — La beauté morale. — La grâce. — La liberté nécessaire à la beauté. — Valeur esthétique du déterminisme. — Le quadrillage. — Où se trouve la beauté. — L'art déterministe. — Peinture, sculpture. — Roman. — Art dramatique. — M. Brunetière et M. Zola. — Le libre arbitre élément d'intérêt. — Conclusion.

La question des rapports du libre arbitre avec l'esthétique peut être considérée sous un triple aspect. On peut se demander d'abord si la beauté d'un être ou d'un objet individuel a quelque rapport avec la liberté de cet être; on peut se demander ensuite si le monde du déterminisme dans son ensemble est plus beau que le monde où règne le libre arbitre; on peut enfin se demander si le système déterministe est plus favorable à la production du beau que le système qui ne l'admet point. Ainsi se posent ces trois questions : Un être déterminé est-il plus beau qu'un être libre? Un monde nécessité est-il plus beau qu'un monde libre? L'art déterministe est-il plus fécond que l'art qui admet l'existence du libre arbitre? Il est clair que ces trois questions se commandent l'une l'autre et que, l'une d'elles résolue, la solution des autres en découle facilement.

Posons-nous d'abord la première, la plus simple et par suite la plus facile à résoudre. Quel est l'être le plus beau? l'être déterminé ou l'être libre? Pour résoudre cette question, demandons-nous quels sont les caractères des objets beaux. Commençons par les plus humbles des êtres, ceux que crée l'abstraction géométrique, les lignes et les figures. Ces êtres ont l'avantage de se prêter très facilement à l'analyse et, en outre, d'avoir un sens esthétique aisé à déterminer. Voici une ligne droite, elle

est absolument déterminée par deux points, offre-t-elle quelque beauté? Non. A cette ligne droite joignons-en une autre, faisons couper les deux lignes, nous avons un entrecroisement et quatre angles se forment autour du point d'intersection; faisons varier les angles comme nous voudrons, avons-nous quelque chose d'agréable, qui plaise à l'œil, un élément esthétique? Non encore. Plaçons ces deux lignes droites de manière à ce qu'elles ne puissent jamais se rencontrer, nous avons deux parallèles, une route bien droite et bien unie, y a-t-il là un élément de beauté quelconque? Ajoutons d'autres lignes droites de manière à varier les directions et à multiplier les angles, nous avons augmenté le nombre des brusques secousses imposées à l'œil par les changements de direction, nous n'avons encore produit aucune beauté. Ainsi la ligne droite n'offre par elle-même, soit dans son isolement, soit dans ses combinaisons, aucun élément de beauté.

Si nous voulons avoir quelque impression esthétique avec des éléments rectilignes, nous ne pouvons les obtenir qu'en faisant intervenir la symétrie. Or, qu'est-ce que deux figures symétriques? Ce sont deux figures dont les éléments sont réciproquement égaux mais inversement disposés. La disposition symétrique produit un certain plaisir; ce qu'aucune des deux figures séparées ne pouvait faire, toutes deux ensemble le font. Mais le plaisir que procure la symétrie n'est pas un plaisir esthétique complet. Le balancement qu'éprouve l'œil et, à sa suite, l'esprit, est agréable, mais ne satisfait pas entièrement; l'esprit reste en suspens et ne parvient pas à solidariser les deux impressions. Le plaisir esthétique que procure la symétrie est semblable au plaisir intellectuel que procure le scepticisme. Plaisir rare et délicat, sans doute, mais inachevé, qui ne permet pas qu'on s'y repose. L'architecture, qui est de tous les arts celui qui est le plus forcé de se servir de la symétrie géométrique, corrige ce balancement en plaçant au centre de ses monuments des organes unitaires, portes, colonnades, balcons, avant-corps, qui, grâce à l'idée de leur destination, constituent un centre organique de la symétrie et

ainsi réduisent les éléments symétriques à être les organes d'un même ensemble.

Passons maintenant à la ligne courbe. Par elle-même la ligne courbe a quelque chose qui plaît davantage à l'œil que la ligne droite et le plaisir qu'elle cause devient de plus en plus grand à mesure qu'elle se combine avec d'autres courbes, qu'elle ondule avec des inflexions plus nombreuses et plus variées. Le plus penseur des peintres, le grand Léonard, l'avait parfaitement observé quand il recommandait à ses élèves de conserver toujours l'ondulation sinueuse *(serpeggiamento)* des lignes vivantes. Or, quelle est la raison de cette valeur esthétique de l'élément courbe et de ses combinaisons? La géométrie peut nous la fournir. Les courbes du second degré, dit un théorème, sont *osculatrices* (le mot même est à remarquer), c'est-à-dire qu'un élément infinitésimal d'une de ces courbes peut se superposer et se substituer à un élément infinitésimal d'un autre, un élément infinitésimal d'ellipse peut, par exemple, se superposer à un élément infinitésimal de cercle. Ainsi les éléments des courbes, loin de se contredire les uns les autres, sont au contraire dans une intime union à leur naissance, bien que plus tard les lois de leur développement doivent les amener à se séparer et à se distinguer de plus en plus. Aussi dans la ligne sinueuse l'œil et l'esprit guidé par l'œil passent-ils sans secousse d'une courbe à une autre courbe, d'éléments circulaires à des éléments elliptiques, hyperboliques ou paraboliques. Il n'y a plus ici la contradiction qui se remarquait dans les combinaisons rectilignes. Et pourquoi n'y est-elle pas? Parce que les éléments curvilignes étant osculateurs ont quelque chose qui permet aux éléments circulaires de s'unir sans contradiction aux éléments elliptiques. Au contraire, tout élément rectiligne étant rigoureusement défini par deux points, ne peut sans se contredire être uni à un élément rectiligne différent. On voit donc ici, semble-t-il, et même on touche du doigt, que l'être absolument simple n'a aucune beauté, que les contradictions entre des éléments simples sont laides et que la beauté ne commence à se montrer que là où des éléments divers

ont assez de choses communes pour que l'esprit puisse passer aisément de l'un à l'autre et les réunir, qu'enfin la beauté augmente à mesure que la variété devient plus riche et l'unité plus puissante. Or, c'est justement un progrès de même nature que nous avons constaté dans les êtres à mesure qu'ils augmentaient en perfection. A mesure que s'accroît avec la variété de ses organes l'unité de sa forme organique, l'être s'élève à une perfection plus grande. La loi de la progression des êtres serait donc la loi même de la progression de leur beauté.

Il en est ainsi sans doute en général, une plante est plus belle qu'un caillou, un chêne est plus beau qu'une graminée, le cygne est plus beau que la rose, et c'est parmi les mammifères que se trouvent les plus beaux des animaux. Mais cependant les singes, qui occupent le sommet de l'échelle animale, sont fort laids, l'ours et l'éléphant sont loin d'être beaux, le phoque est moins beau que le cygne et la rose plus belle que le hibou. Ce n'est donc pas seulement la perfection organique qui constitue et mesure la beauté, c'est surtout la perfection visible et appréciable à l'œil. Dans tous les êtres plus laids que les êtres inférieurs il y a quelque difformité extérieure. Or, si nous cherchons où réside cette difformité, nous verrons qu'elle consiste parfois dans des contradictions entre certains organes qui nous empêchent de considérer ces organes comme bien placés ou bien faits; c'est ainsi que l'éléphant a la queue trop courte, et la tête trop petite pour un corps si vaste. Ou bien des angles aigus arrêtent et font dévier brusquement le regard, et le déplaisir alors est analogue à celui que produit la ligne brisée. Ce qui est beau, ce n'est donc pas la loi organique intérieure et réelle, c'est la manifestation extérieure de cette loi par la forme. Aussi dans les arts du dessin est-ce surtout la ligne, la ligne courbe et flexible, qui va et revient sur elle-même, qui est le principe générateur de la beauté.

Il n'en est pas moins vrai que l'idée même du beau ne diffère pas de l'idée de l'organisation, et qu'à mesure que croît l'unité et la variété d'un même ensemble, à proportion aussi sa beauté augmente. Il faut seulement que cette unité de la variété soit sensible, c'est-à-dire frappe un

de nos sens, la vue par l'harmonie des lignes et des couleurs, l'ouïe par le rythme et l'accord des successions ou des simultanéités sonores. Or, qu'est-ce qu'un organisme? C'est un ensemble qui se subordonne ses parties, c'est-à-dire, comme l'a démontré Claude Bernard, une idée qui adresse des moyens à une fin. Par suite donc la finalité est un élément essentiel de la beauté. Mais la fin tend à se subordonner ses moyens d'une façon si étroite et si rationnelle qu'elle tend à supprimer tout ce qu'ils ont de diversité et d'indépendance, tout ce qui en eux pourrait exister qui ne servirait pas au but assigné. Il est vrai que malgré tout il reste toujours des éléments du moyen qui ne servent de rien à la fin et qui pourraient aussi bien être autrement que comme ils sont. Le support d'un balcon peut être un bloc quelconque de fer, de pierre ou de bois, ou une colonne élégante et bien proportionnée, ou une cariatide superbe, le but sera toujours atteint. La beauté du support sera cependant bien différente dans ces cas divers. Cette beauté est donc quelque chose qui est venu s'ajouter à la fin comme un luxe ou un superflu, ce qui faisait dire à Kant que « le beau était une finalité sans fin ». Nous dirions plutôt que c'est un agrément imprévu ajouté par surcroît à l'accomplissement d'une fin. Nous ne demandions au moyen que de remplir son office, il fait plus et il fait mieux; au plaisir de la fin accomplie s'en joint un autre plus exquis et plus délicat, comme sont tous les plaisirs qui ne sont pas seulement la satisfaction d'un besoin mais qui dépassent cette satisfaction, la parent et la font charmante.

Or, ici, il faut bien reconnaître que ce qui nous plaît, c'est justement ce qui dans le moyen est libre vis-à-vis de la fin, ce qui échappe à l'asservissement, ce qui est indépendant. Il ne faut pas que la fin soit contredite sans doute, mais la beauté consiste à la réaliser avec aisance et facilité. Une cariatide écrasée sous le poids d'un balcon serait laide et ferait souffrir; elle sera belle, au contraire, si sa droite et ferme stature, si la position de son corps et de tous ses membres exprime que le poids qu'elle supporte ne l'incommode ni ne la gêne. C'est justement cette liberté du moyen vis-à-vis de la fin

qu'il accomplit, le plaisir de surcroît qu'il nous donne et dont nous lui sommes reconnaissants, pour ainsi dire, qui fait sa grâce. La grâce est ainsi le rayonnement d'une force qui fait plus que ce à quoi elle est strictement tenue et qui pourrait faire plus encore qu'elle ne fait.

Même quand l'oiseau marche on sent qu'il a des ailes.

Aux plus rapides allures, au galop de course, par exemple, alors qu'il donne tout ce qu'il peut donner, le cheval cesse d'être beau, il est gracieux au contraire quand il marque par ses allures la vive ardeur qu'il contient et qu'il pourrait dépenser.

Si ces considérations sont justes, nous ne devons pas nous étonner que le corps de l'homme offre une plus grande variété de contours, une plus grande beauté que celui des autres animaux. Les sinuosités merveilleuses de la ligne sculpturale font la beauté des statues antiques et dans les œuvres du ve et du ive siècle l'art de la draperie ajoute encore aux ondulations naturelles du corps. Mais la beauté n'est pas nécessairement liée dans le visage de l'homme à l'harmonie des traits et à la régularité des lignes, il suffit pour qu'elle existe, qu'on voie apparaître sur la figure le rayonnement d'une bonté intérieure. Tout visage est beau qui exprime la bonté et la vertu. C'est ce rayonnement intérieur qu'expriment si bien les figures des vieux maîtres chrétiens, les madones de Cimabue, de frà Angelico et du Pérugin, le *S. Jérôme* du Dominiquin. Ce n'est plus ici le corps, mais c'est l'âme qui est belle. Or, l'essence de sa beauté ne peut être différente de l'essence de la beauté corporelle. Cherchons donc de quoi dépend la beauté morale. En voici une admirable peinture :

« Que d'âmes s'imaginent facilement atteindre à la beauté morale moyennant quelques deniers jetés en passant à la sébile d'un pauvre ! Consultez votre conscience. Vous distribuez chaque année aux malheureux une faible portion de votre superflu? N'en parlons pas : c'est trop aisé. Tout votre superflu? Ah! voilà qui est mieux, et cette fois je vous honore. Une part de votre nécessaire? Soit; à mon estime se mêle quelque admiration. Une

grande part de votre nécessaire? Dès ce moment vous entrez dans la voie difficile du sacrifice, votre âme devient puissante à se priver, puissante à se vaincre, puissante à réparer les injustices de la fortune et les désordres de l'indigence. L'ordre matériel et moral, la santé et la lumière, la foi et le courage, l'apaisement et la patience naissent sous vos pas. Je vous admire enfin. Mais quoi! plus vous avancez, moins vous faites état de mes éloges et de mon admiration; vous n'y aspirez pas, vous n'y pensez pas. Vous vous dévouez seul, le soir, sans témoins; tout le monde l'ignore; nul ne le sait, excepté Dieu et ceux que vous soulagez? Écoutez maintenant votre conscience; regardez dans votre cœur : il y brille quelque chose du ciel.

» Et pourtant ce n'est pas encore là le sublime de la vertu céleste qu'on nomme *charité*. Il y a parmi les trésors dont nous disposons librement un trésor qui, par sa valeur, l'emporte sur tous les autres. Le jeter au hasard, c'est un crime. C'est un devoir de charité, sinon de justice, de le risquer et même de l'abandonner, lorsqu'à ce prix on peut sauver d'autres trésors semblables : je veux parler de notre vie. Celui qui la donne pour le salut de ses frères, quels qu'ils soient, consomme le sacrifice suprême. Mourir pour son pays est difficile. Mais mourir, ou seulement en courir le danger, pour des inconnus, pour des étrangers, pour des ennemis même, quel effort et quelle puissance! Nos soldats l'ont fait naguère; nos sœurs de charité l'ont fait; nos missionnaires le font tous les jours, libres victimes, mourant à mille lieues de la patrie, afin d'enseigner à des barbares ignorants qu'il faut s'aimer les uns les autres. Paroles d'harmonie et de paix, puissantes entre toutes à répandre dans l'univers l'ordre moral, source de tout ordre : actions sublimes; sublimes vertus [1]. »

Ainsi la vertu est belle, nous venons d'en donner la preuve éloquente. Mais d'où lui vient cette beauté? Non pas seulement de ce qu'elle est la vertu, car un degré

[1] Ch. Lévêque, *la Science du Beau*, t. I, p. 273. 2 vol. in-8°; Paris, Durand, 1862.

ordinaire de vertu ne mérite pas d'être appelé beau, mais de ce qu'elle est une certaine vertu. Or, il y a deux sortes de vertus, l'une qui se contente de faire ce à quoi elle est strictement tenue, qui ne vise qu'à faire son devoir et à remplir la justice, l'autre qui veut, non seulement remplir son devoir, mais le dépasser, non pas seulement suivre l'ordre, mais se dévouer, cette dernière vertu mérite vraiment le nom de charité, et c'est en elle seule que réside la beauté morale. Et ce qui fait la beauté de la charité, c'est ce qu'elle donne en dehors de la fin qui lui était strictement imposée par le devoir. Or, comment la charité dépasse-t-elle ainsi le devoir? Par la même force qui le lui fait remplir, mais par une force que le but ne suffit pas à épuiser, où par conséquent il reste quelque chose de disponible qui se donne, au lieu de se réserver. Mais la force qui permet d'accomplir le devoir est le libre arbitre, c'est donc encore le libre arbitre qui fait la beauté de la charité, du don de soi-même, du sacrifice et du dévouement. Et nous comprenons alors pleinement la signification des choses belles.

Le don libre de soi-même excite la gratitude, nous devons le reconnaître et lui rendre grâces, ce don est un don gracieux et la grâce extérieure n'est que le rayonnement de cette grâce intérieure. Or, comment pourra s'exprimer la liberté de la charité sinon par des mouvements libres eux-mêmes qui, par suite, ne tendront pas à la fin avec une rigidité inflexible, mais avec de souples et sinueuses ondulations. Voilà le symbolisme secret qu'exprime la ligne courbe. Elle va vers le but, mais avec aisance et liberté. Cette libre aisance mérite bien le nom de grâce. Les choses qui pouvaient n'être qu'utiles et sont belles par surcroît, sont gracieuses par cela même. Nous devons de la reconnaissance à l'agrément qu'elles nous donnent et qu'elles ne nous devaient pas. C'est ainsi que la beauté se rattache à la vertu. Ainsi est gracieux l'homme qui, faisant son devoir, l'accompagne d'un sourire; ainsi est gracieuse la femme qui sait mettre un charme aux plus vulgaires occupations; ainsi sont gracieux l'oiseau qui chante et la fleur qui brille; ainsi est gracieuse la courbe insensible qui rend comme vivantes

les colonnes de Pæstum et de Sélinonte; ainsi sont gracieuses les lignes enroulées et déroulées où se complaisait la fantaisie ornementale des Grecs. La grâce n'est pas un élément de la beauté, elle est la beauté même, ce qu'elle a de plus intime et de plus charmant. Et puisque la grâce ne peut recevoir son sens plein et entier que des considérations morales et qu'elle implique la liberté, nous sommes fondés à dire que la beauté est le reflet ou le symbole de la liberté, non sans doute de toute liberté, mais de cette liberté qui reconnaît la raison, accepte librement ses lois et les accomplit aisément. Les choses sont belles à proportion qu'elles manifestent davantage l'harmonie de la liberté et de la raison.

La beauté n'existerait plus dans l'homme si le libre arbitre cessait d'exister. Sans libre arbitre que devient l'héroïsme de Régulus, la charité de saint Vincent-de-Paul, le patriotisme de Jeanne d'Arc? Cela est si vrai que si l'artiste donne à ses figures l'aspect extérieur de l'absence de liberté, la beauté aussitôt s'envole. On a pu voir à l'un des derniers Salons une *Jeanne d'Arc* merveilleusement peinte et dessinée, mais dont la jolie figure était enlaidie par la fixité et la dilatation étrange de ses yeux noirs. Le peintre avait cru devoir nous représenter une hystérique de la Salpêtrière au lieu d'une voyante, une malade au lieu de la libre héroïne soumise à ses voix, mais craintive d'abord et hésitante, très raisonnable et nullement exaltée, au sens de ce mot où il signifie qu'on a perdu la raison. Il est à remarquer qu'aucune passion dominatrice de l'âme au point de la rendre esclave n'est belle; l'extrême terreur, l'amour bestial, la fureur aveugle sont laides, la joie et la douleur poussées à l'excès ne le sont pas moins. Ce qui est beau dans l'homme, c'est l'émotion qui excite aux grandes œuvres, mais laisse maître de soi. Aussi les Grecs ne représentaient-ils que des émotions tranquilles qui, n'altérant pas les lignes essentielles du visage et du corps, montraient que le personnage se possédait en entier.

Si nous nous demandons maintenant quel est le monde le plus beau, le monde du déterminisme ou celui où règne le libre arbitre, il semble qu'il ne sera pas

difficile de répondre. En faisant évanouir la beauté morale le déterminisme a détruit la grâce, la beauté par excellence, celle qui donne à toutes les autres leur signification et leur valeur. Si, en effet, les lignes ne sont belles que par leurs enroulements gracieux, si les formes végétales et animales ne valent que par le plaisir de l'œil, pourquoi des entrelacs sont-ils moins beaux que le dessin d'une forme humaine? Pourquoi les plantes, les fleurs, les arbres, les animaux, sont-ils plus beaux que les combinaisons les plus variées du kaléidoscope? C'est qu'il y a sans doute dans l'aspect de la vie quelque chose de supérieur à l'aspect de la ligne géométrique, dans l'expression du sentiment et de la pensée quelque chose qui l'emporte sur l'expression de la vie purement sensible, et enfin dans l'expression de la charité libre quelque chose de plus intéressant encore. Comment d'ailleurs sans quelque liberté et sans quelque indépendance le monde pourrait-il être beau puisqu'il n'offrirait qu'une désespérante et plate unité? Plotin l'avait déjà remarqué, la pure unité n'est pas susceptible de beauté et n'offre aucune prise à la sensation et au sentiment. Il est vrai que les êtres pourraient être indépendants vis-à-vis les uns des autres et différents par suite sans être indépendants vis-à-vis de la loi suprême, et que dès lors une certaine beauté pourrait subsister, mais alors le monde ne serait plus un monde purement mathématique, mécanique, athée, il serait l'œuvre d'une liberté première qui aurait pu poser la diversité des êtres. Dans un monde géométrique et mécanique, tout se réduit à des lignes et à des mouvements, c'est-à-dire à des trajectoires; or, toutes les trajectoires doivent se décomposer en éléments rectilignes, tous les mouvements du monde sont rectilignes, la ligne droite et ses diverses combinaisons doivent servir à expliquer l'univers. La trajectoire du monde est une ligne droite ou un composé de lignes droites. Or, nous l'avons vu, la ligne droite n'a par elle-même rien d'esthétique; réduire donc le monde à un ensemble de lignes droites, c'est lui enlever tout ce qu'il a de beauté et d'harmonie.

C'est justement à l'école de ce déterminisme géométrique qu'a voulu se mettre une certaine école d'artistes

pour expliquer la beauté des lignes de la sculpture ou du dessin. Prenez une tête quelconque de Raphaël ou du Corrège : en faisant un quadrillé assez fin, vous pouvez arriver, pour ainsi dire, mécaniquement, à reporter sur un papier les traits de cette tête, à peu près comme on copie un dessin sur une tapisserie ; croyez-vous que vous aurez vraiment dessiné, que vous aurez reproduit la grâce exquise ou la morbidesse délicate de l'original? C'est absolument comme si vous disiez que compter c'est sentir et comprendre, c'est envoyer l'école des Beaux-Arts aux Gobelins. Expliquer la beauté de cette façon, c'est la détruire. Mais c'est la détruire précisément parce que c'est introduire dans l'art le principe ruineux du déterminisme mécanique (1). C'est méconnaître la portée profonde et hautement spiritualiste de l'art. Si dans les sciences il est vrai de dire que les phénomènes n'existent que par la loi, combien n'est-il pas plus vrai de dire que dans l'art la beauté n'existe que par la forme? Or, la forme c'est l'ensemble; les détails, les matériaux n'ont de valeur que dans et par cet ensemble. Les cubes de marbre jaune, rouge ou vert, qui doivent entrer dans la composition d'une mosaïque, sont par eux-mêmes insignifiants, ils n'ont de valeur qu'à la place qui leur est assignée par l'artiste dans l'ensemble du dessin.

Ainsi ce qui est beau dans l'œuvre d'art c'est la forme, l'ensemble, la manière dont les détails concourent à former l'impression unique qui doit exciter en nous le sentiment de la beauté. Or, où se trouve cette forme, cet ensemble? Elle ne se trouve évidemment que dans la pensée, dans l'âme de l'artiste. Aussi l'artiste peut-il se servir de matériaux géométriques et déterminés, son œuvre restera belle, eût-elle pour but de représenter la nécessité et même le désordre et la laideur. Pourquoi? Parce que ce qui est beau, c'est non pas l'œuvre elle-même, mais la liberté qui se montre en elle, l'âme qui se fait voir au travers. Devant le *Silène* de Jordaens ce que

(1) Voy. l'article Dessin dans la Ire partie du *Dictionnaire pédagogique* de M. Buisson, Hachette. M. Guillaume et M. Ravaisson y ont l'un et l'autre exposé magistralement leurs vues. Nous nous rangeons à l'avis de M. Ravaisson.

j'admire, ce n'est ni la forme ni la couleur du visage, c'est la fougue et l'habileté du pinceau (1). Boileau disait :

> Il n'est point de serpent ni de monstre odieux
> Qui, par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux;

à plus forte raison un ensemble où rien n'est discordant, mais où tout est nécessairement enchaîné pourra plaire à l'esprit et lui procurer des satisfactions esthétiques. Telle est la beauté des systèmes scientifiques ou philosophiques qui montrent le monde emprisonné dans les liens de l'universelle nécessité. Tout système cohérent et qui tente sans lacune d'expliquer le monde a la beauté d'une épopée. Je comprends la beauté du système de Spinoza, c'est un immense édifice dont l'ordre me plaît et dont la grandeur m'étonne; je comprends la beauté du système de Leibnitz, c'est un universel concert où tous les instruments et toutes les voix, bien qu'indépendants les uns des autres et faisant chacun sa partie, se répondent et s'accordent de manière à former une profonde et imposante harmonie. J'avoue même que la beauté de ces systèmes est de beaucoup supérieure à celle de certains systèmes indéterministes contemporains dont les auteurs semblent prendre à tâche de morceler le monde en une poussière de phénomènes sans continuité et sans lien. Mais ce qui est beau dans ces systèmes, c'est la puissance de pensée de leurs auteurs, la liberté et l'audace même de leurs conceptions. Comme les sceptiques font œuvre de raison au moment même où ils nient la vérité de la raison, ces philosophes font œuvre de liberté au moment même où ils la nient. C'est leur pensée et non la nécessité qui est belle. Quelle beauté peut-on voir dans l'immobilité éternelle et absolue, dans l'être pur de Parménide ou de Zénon?

Et ceci même nous amène à examiner l'influence que les théories déterministes peuvent exercer sur les œuvres d'art. Les sons dont se sert le musicien, les lignes et les matériaux que l'architecte met en œuvre, les lignes et

(1) On trouvera des réflexions analogues dans une thèse récente et distinguée où M. Adam s'efforce précisément de montrer les rapports de la liberté avec les sentiments esthétiques. — *Essai sur le jugement esthétique*, 1 vol. in-8°; Paris, Hachette. 1885.

les couleurs que le peintre emploie pour représenter un paysage sont entièrement déterminés. Que le musicien, que l'architecte ou le peintre soient ou non déterministes, qu'importe? Pourvu qu'ils expriment ce qu'ils sentent, qu'avons-nous à leur demander de plus? Leur théorie ne peut rien sur leur art, ils sont libres et dans leur ardeur artistique ils agissent avec liberté. Le déterminisme ne pourra exercer son influence que sur les représentations artistiques du seul être qui soit libre, de l'homme. Il est clair qu'un déterministe convaincu, peintre, sculpteur, poète ou romancier, ne pourra représenter que des hommes asservis. Il semble donc que le peintre et le sculpteur déterministes ne pourront nous donner que des figures où manqueront la grâce, la libre allure, reflet extérieur de la liberté. Leurs œuvres peuvent cependant être belles et mériter l'admiration, mais cette admiration s'attachera moins à l'œuvre elle-même qu'à son auteur.

Mais dans le drame et le roman les théories déterministes ou indéterministes pourront avoir une influence plus grande encore. C'est là en effet qu'est représentée la vie de l'homme avec la variété infinie de ses travaux, de ses amusements et de ses passions. Or, nous savons que le déterminisme nous offre une conception de la vie tout autre que le système du libre arbitre. Aussi un auteur contemporain célèbre a-t-il soutenu [1] que la forme nouvelle adoptée depuis une trentaine d'années par les romanciers et qui doit s'appeler « le naturalisme », est entièrement déterministe. Si, en effet, l'art a pour but essentiel de reproduire la nature vraie et que, d'autre part, la science contemporaine montre que le déterminisme des tendances, des désirs acquis ou héréditaires, explique toutes les actions humaines, il est clair que tout l'art du romancier doit se ramener à faire succéder les actions de ses personnages selon l'ordre de leur détermination. Au contraire, les anciennes formules idéalistes du théâtre et du roman étaient, d'après lui, des formules indéterministes. En même temps, toute une école de poètes dont le chef illustre vient d'entrer à l'Académie, soutient aussi

[1] Zola, *le Roman expérimental.*

que le poète ne doit être qu'un traducteur passif des impressions passives qu'il éprouve en face des événements déterminés de la nature.

Poètes et romanciers, tous ne veulent qu'éveiller dans l'esprit du lecteur les mêmes sensations, les mêmes impressions qu'ils ont ressenties eux-mêmes à la vue de l'objet qu'ils décrivent ou de l'événement qu'ils racontent. Aussi leur poésie est-elle surtout objective. Décrire l'objet, faire naître par le jeu des mots et le cliquetis des métaphores les images visuelles, sonores, tactiles, odorantes, sapides que produirait l'objet même, voilà leur but, et il faut avouer que souvent ils l'atteignent avec un bonheur surprenant. L'âme du poète est un écho sonore qui répercute les bruits des choses extérieures mais qui ne s'y mêle pas. S'il y a une idée sous la sensation, c'est au lecteur, au spectateur à la retrouver : l'artiste a rempli son rôle, il a été un miroir fidèle et complet de la nature. Toutes les mollesses du pinceau, toutes les subtilités de la langue, toutes les ciselures de l'expression, tous les procédés les plus raffinés de l'art ne devront servir qu'à reproduire avec une vérité plus grande la valeur des tons, la délicatesse infinie des teintes. L'artiste n'est plus une âme, mais une « organisation », c'est-à-dire un système de sens. Il ne doit pas être ému, mais rester calme et froid en face des choses extérieures. Ce sont les choses mêmes qui doivent exciter l'émotion, et non ce que l'artiste leur peut ajouter : *Sunt lacrymæ rerum.*

Dans le roman, l'analyse psychologique la plus minutieuse, les influences physiologiques devront être mises en œuvre à chaque instant pour nous expliquer les actions des personnages. Au théâtre, il n'en devra pas être autrement. Les acteurs devront nous expliquer leurs actes par des suggestions (1), des idées fixes (2), des influences héréditaires (3), ou des maladies de la volonté (4). La vie entière doit être expliquée par des infiniment petits, par une

(1) J. Claretie, *Jean Mornas.*
(2) Bourget, *Crime d'amour, Cruelle énigme, André Cornélis.*
(3) Zola, *Renée, la Famille des Rougon.*
(4) A. Daudet, *Sapho.*

foule de détails et de phénomènes ténus dont l'importance est très grande et que les romanciers et les dramaturges avaient autrefois trop négligés. L'art réaliste ou naturaliste a rendu ainsi à la vie humaine, avec la complexité réelle qui la constitue, un intérêt véritable que les conceptions idéalistes trop simples avaient trop souvent fait évanouir.

Il ne faudrait cependant pas croire, comme semble le faire M. Zola, que l'art idéaliste n'admet pas le déterminisme. L'Oreste et l'Hermione de Racine, pour être autrement déterminés que le baron Hulot et Nana, ne le sont pas moins, et Phèdre est tout aussi entraînée à l'inceste que le peut être Renée. Mais tandis que le déterminisme naturaliste va du détail à l'ensemble, le déterminisme des idéalistes vient d'une conception d'ensemble et va de l'ensemble au détail. C'est ce qui explique la simplicité et en même temps la belle ordonnance de quelques-unes des grandes compositions classiques. Ce n'est pas tant la conception déterministe ou indéterministe du monde qui sépare l'art nouveau de l'art ancien, que la conception rationaliste ou empiriste. Mais la question n'en existe pas moins, et récemment encore un esprit distingué concluait que le déterminisme était bien plus favorable que l'indéterminisme à la fécondité et à la puissance de l'art (1). Un des maîtres de la critique contemporaine, M. Brunetière, écrit au contraire : « Qu'y a-t-il de commun entre l'*indéterminisme* ou le *déterminisme* et le roman ou l'art dramatique? » Ce sont deux manières de concevoir la vie. Quelle que soit celle qu'on adopte, on peut écrire de belles œuvres. « Vous écrivez le *Marquis de Villemer*, dans le premier cas, si vous êtes George Sand; et, si vous êtes Balzac, dans le deuxième cas, vous écrivez la *Cousine Bette* (2). »

Il nous paraît, en effet, et c'est la conséquence de ce que nous avons dit plus haut, que la représentation d'un homme entièrement soumis au déterminisme peut être belle; l'être nécessité n'est pas beau, mais sa représentation artistique le peut être. Mais il faut toujours recon-

(1) Paulhan, *le Libre Arbitre dans la littérature contemporaine*. — *Revue bleue*, 3 avril 1886.

(2) *Le Roman naturaliste*, p. 113.

naître que l'artiste, par sa théorie même, se sera interdit de représenter la pure et parfaite beauté et par suite aura diminué, comme de gaieté de cœur, la valeur esthétique de son œuvre. Si habile que soit le sculpteur qui reproduira la Vénus hottentote du Muséum, on préférera toujours une reproduction, même médiocre, de la Vénus de Milo.

Si cependant le libre arbitre venait gâter par son intervention l'ordonnance de l'œuvre d'art, si les personnages démentaient trop fortement leur caractère, on se récrierait. M. Paulhan le remarque avec juste raison : « Si les spectateurs voyaient Harpagon faire à l'improviste un trait de générosité, ils préféreraient croire à une maladresse de l'auteur qu'invoquer le libre arbitre des personnages. La conversion de Félix dans *Polyeucte* produit un mauvais effet parce qu'elle est mal préparée, mal amenée et qu'on ne la comprend pas. » Mais d'où vient cela? C'est que le libre arbitre ne produit pas communément des effets aussi extraordinaires que des traits de générosité chez un avare ou l'héroïsme chez un peureux.

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable,

or, l'art représente, non le vrai réel et accidentel, mais le vrai commun et vraisemblable. Le libre arbitre chez un avare se manifeste par de petites générosités et de petits sacrifices, aussi Harpagon donne-t-il à dîner et entretient-il un carrosse, le tout au meilleur compte. Chez un peureux, le libre arbitre se traduira par des tergiversations, des lenteurs et de timides compromis. Aussi Félix fait-il d'abord exécuter Néarque et retarde-t-il l'exécution de Polyeucte dans l'espoir de le sauver.

Et d'ailleurs, n'est-il pas vrai que le but principal du romancier ou de l'auteur dramatique est d'attacher et d'intéresser le lecteur? Or, s'il y a quelque chose qui soutienne l'intérêt, c'est l'imprévu des événements. Mais cet imprévu ne peut être obtenu que de deux manières, ou en le faisant provenir de circonstances extérieures et accidentelles, ou en le faisant dépendre des personnages. Mais il est bien évident que faire jouer aux circonstances extérieures le principal rôle, c'est disperser l'intérêt

et l'éloigner de l'acteur qui devrait en être le sujet central. Au contraire, faire dépendre l'issue incertaine des événements des incertitudes mêmes des personnages, c'est concentrer l'intérêt et par conséquent le rendre plus fort. Tout l'intérêt de *Britannicus* n'est-il pas attaché aux incertitudes de Néron? N'est-ce pas par la décision libre de Néron que le sort de tous les acteurs sera fixé? Aussi Racine n'a-t-il fait Néron ni tout à fait vicieux, ni tout à fait vertueux. Il a un tempérament faible et porté au mal, il reçoit des conseils perfides, mais il a reçu de hautes leçons de morale, il est encore retenu par

Sénèque, Rome entière et trois ans de vertus,

il est libre. Tout le dénouement d'*Athalie* n'est-il pas suspendu au libre arbitre d'Abner? Et dans *Renée,* n'est-ce pas l'influence balancée des deux hérédités qui fait l'intérêt du caractère de l'héroïne? Or, comme le remarquait un critique [1], qu'importe que l'indétermination vienne de la lutte des globules du sang ou de la lutte des sentiments? N'est-ce pas toujours cette indétermination qui fait l'intérêt? — Et pourquoi l'art dramatique, selon la vue profonde d'Aristote, ne peut-il représenter des êtres parfaits, sinon parce que leur achevée perfection peut être objet de contemplation et d'élans lyriques, mais n'est plus susceptible de susciter l'intérêt? Ni l'esclave de ses vices et de ses passions, ni le saint confirmé dans sa sainteté ne sont dramatiques. Tous deux sont sans mouvement, l'un est enseveli dans son vice, l'autre se repose dans sa vertu. Or, le drame, c'est la lutte et le mouvement. De là vient la suprême beauté de certaines scènes qui nous offrent le spectacle des luttes morales. Est-ce que tout l'intérêt de *Cinna* n'est pas comme concentré dans le monologue d'Auguste? Cette éloquente délibération est le drame même, le drame sans décors, sans autre appareil extérieur que les beaux vers où s'exprime ce combat d'une conscience avec elle-même; rien de pareil n'existe à la scène. Les stances du *Cid,* par leur forme rythmique et trop artistement balan-

[1] Ganderax, *Revue des Deux-Mondes,* 1er mai 1887.

cée, ont quelque chose de voulu et d'artificiel; ici, c'est l'âme même qui joue à la fois d'une façon grandiose et tragique les deux personnages. Et le résultat de ce drame intérieur éclate dans ces vers où le libre arbitre s'affirme avec une force sublime et embrasse le monde dans son envergure :

> Je suis maître de moi comme de l'univers :
> Je le suis, je veux l'être....
> Soyons amis, Cinna, c'est moi qui t'en convie.

Il nous paraît donc que l'art déterministe peut exister à la condition de nous représenter des modèles de qualité inférieure et qui par suite ne peuvent remplir l'idée du beau. L'art déterministe peut atteindre plutôt au sublime par l'horreur secrète qu'inspire une nécessité invincible et inexorable, mais ce qui lui manque de la beauté, c'est le parfum et comme la fleur exquise. Sa Vénus peut avoir et les lis et les roses,

> Et l'assemblage exquis des plus aimables choses,
> Et ce charme secret dont l'œil est enchanté.

Mais il lui manque

> La grâce, plus belle encore que la beauté!

C'est que la grâce, en ce qu'elle a d'essentiel, manifeste un libre don et par conséquent une liberté. Qu'est-ce qu'un don qui n'est pas libre? Et en quoi mérite-t-il mon amour? Si la grâce lui manque, Vénus est encore la déesse puissante qu'a chantée Lucrèce; elle symbolise la loi féconde et génératrice des êtres, mais elle a perdu son charme et sa poésie, parce qu'elle a perdu sa vertu. C'est la Vénus Pandème et non la Vénus Uranie.

Les conséquences que la logique nous a permis de tirer de l'existence du libre arbitre, tiennent en quelque façon à la démonstration de cette existence. Le monde sans la liberté est un monde scientifique, où règne seule une force aveugle et brute qui va son chemin, semant au hasard la douleur et le plaisir; cette force n'est que puissance, elle n'a rien de ce qui attire l'amour et mérite le

respect. La régularité constante des phénomènes qu'elle produit ne satisfait qu'une partie de la raison, celle qui construit les sciences positives, que Malebranche nommait l'entendement pur et que Kant appelait la raison pure. Cette raison même ne peut entièrement être satisfaite, car la diversité des phénomènes refuse de se laisser réduire à une intelligibilité absolue. Le mécanisme constate que les conséquents suivent invariablement les antécédents, mais rien en lui ne permet de comprendre pourquoi il en est ainsi. Le développement déterministe de la force qui fait le monde demeure obstinément mystérieux. Nous pouvons relever les colossales avenues où s'alignaient immobiles les sphynx.

Mais la science ne renferme pas en elle la vérité tout entière, elle n'en est que le support et comme le squelette. L'ordre qu'elle découvre est un ordre nécessaire et simple, abstrait de la complexité infinie des choses; elle néglige ainsi volontairement l'ordre qui fait la valeur véritable du monde, l'ordre du bien. La raison complète pénètre, au contraire, cet ordre nouveau et c'est grâce à lui qu'elle explique tout. C'est par le bien que nous expliquons nos actes, car il constitue la fin d'après laquelle nous posons les lois de notre conduite. Ces lois sont des moyens et leur valeur est empruntée à la valeur même de la fin. Or, il se trouve que toutes les lois découvertes dans le monde par la science, quand elles sont observées, procurent le bien des êtres sensibles qu'elles régissent; n'avons-nous pas alors le droit de dire que ces lois dépendent d'une loi première et souveraine qui pose le bien des êtres, parce qu'elle dérive d'une suprême Bonté? C'est par un libre don que cette Bonté a communiqué son être; les lois ont été posées, nécessaires pour la fin, mais libres par la liberté même de la fin qu'elles servent à réaliser. Les lois s'expliquent alors, et, si tout mystère n'est pas levé, nous pouvons espérer de voir un jour les derniers voiles tomber devant nous. La bonté de la loi, qui la rend intelligible, ne lui a rien fait perdre de sa puissance, le sentiment de vague terreur et de mélancolique faiblesse qu'elle inspirait se change en affectueux respect. Tous les êtres qui peuvent librement

participer à l'accomplissement de la loi méritent aussi d'être respectés. Ainsi renaissent le devoir, le droit, la vertu, l'admiration et l'estime. Le squelette se revêt de chairs brillantes; au lieu de l'image de la mort, nous avons la vie, la grâce envolée du monde revient à tire d'ailes et sur ses traces l'amour. Le cœur, attiré vers le monde de la vertu, de la grâce et de l'amour, complète ainsi la raison. Rien en elle ne s'oppose à ce que le cœur suive son penchant; elle a découvert un vice caché dans tous les raisonnements où s'appuie le déterminisme; elle a montré que certains faits ne pouvaient s'expliquer sans le libre arbitre. Moralement nécessaire, le libre arbitre est donc aussi métaphysiquement certain et scientifiquement possible. Le cœur achève, par ses raisons pénétrantes, intimes et persuasives, l'œuvre de la raison pure, et l'âme se repose dans une confiante et certaine affirmation.

FIN.

INDEX ALPHABÉTIQUE

E

N

O

P

Q

R

U

V

X

Z

W

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE II

LIVRE III

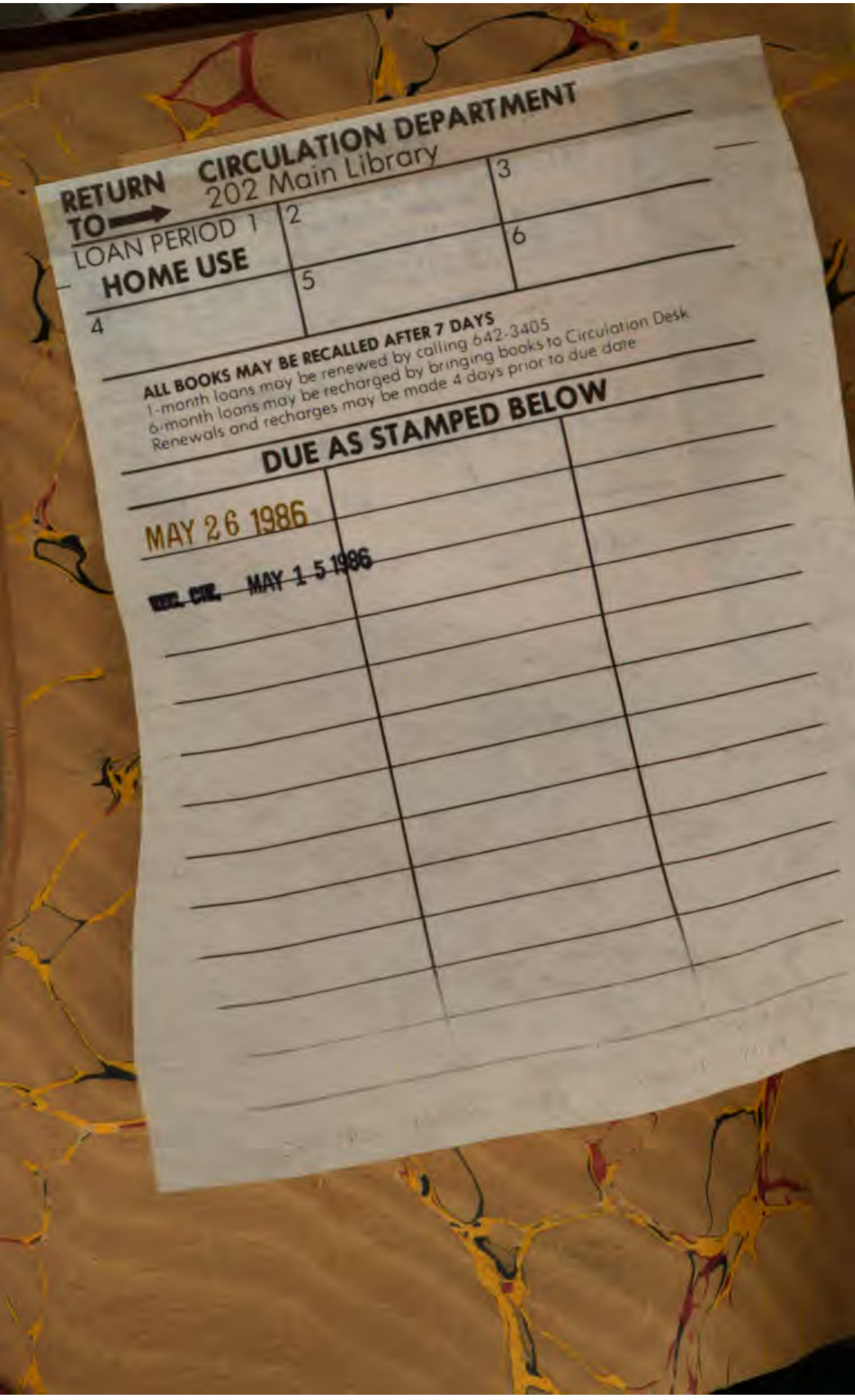
DEUXIÈME PARTIE

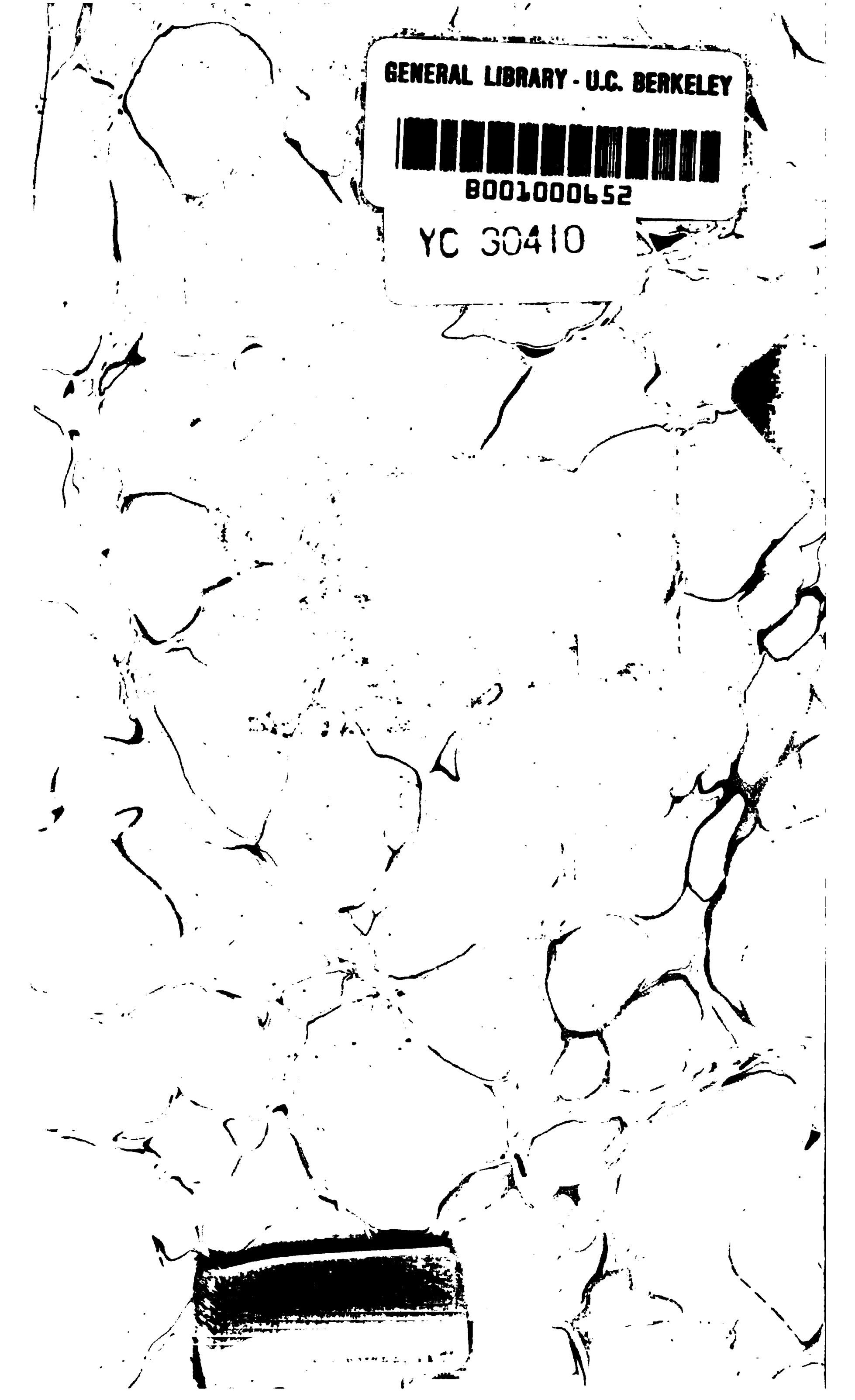
LIVRE I

LIVRE II

LIVRE III

Bordeaux. — Imp. G. Gounouilhou, rue Guiraude, 11.




GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B001000652
YC 30410

